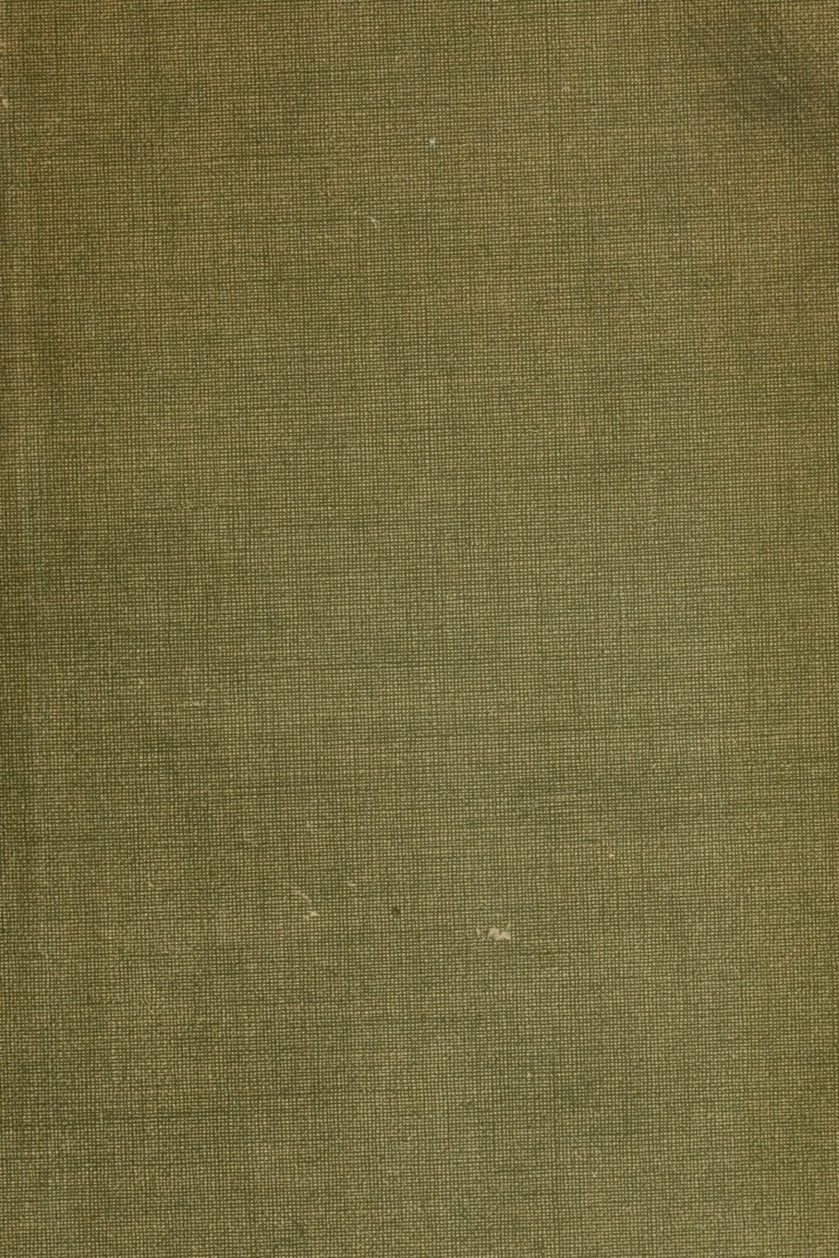








Hellenismus und Judentum

im

neutestamentlichen Zeitalter

Von

Lic. th. **Paul Krüger**

Mit einem Geleitswort von Prof. D. **Rud. Kittel**



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

Schriften des
Institutum Delitzschianum zu Leipzig
Heft 1.

Zur Einführung.

Das Institutum Delitzschianum in Leipzig ist eine Lieblingsstiftung von Franz Delitzsch. Es sollte der Aufgabe dienen, in die jüdische Wissenschaft einzuführen, um solchen, die für ihre Studien, wie besonders für die Zwecke der Judenmission, die Kenntnis von jüdischer Literatur, jüdischer Geschichte und jüdischem Leben sich anzueignen wünschten, sie zu vermitteln.

Das Institut ist auch nach dem Tode von Franz Delitzsch dieser Aufgabe treu geblieben und hat sich bisher, zum Teil unter schwierigen Verhältnissen, ohne Unterbrechung in aller Stille seiner Arbeit gewidmet, und nicht wenige unter denen, die heute mit jüdischer Wissenschaft und jüdischem Leben in Theorie oder Praxis sich befassen, verdanken ihm das Beste.

Um auch weiteren Kreisen einen Einblick in seine Tätigkeit zu gewähren, hat die Leitung des Instituts sich entschlossen, in zwangloser Folge einzelne Schriften herauszugeben, die von den bei uns getriebenen Studien Kunde zu geben imstande sind. Möge sich die Hoffnung erfüllen, daß auch dadurch das Interesse für die jüdischen Studien gehoben werde, und besonders dasjenige weiterer Kreise für die Stätte, an der sie in hervorragender Weise gepflegt werden, eine Belebung erfahre!

D. **Rud. Kittel,**
Prof. d. Theol.

Zur Einführung

Vorwort.

Die folgenden Vorträge sind von mir im Winter 1907 im Auftrage des Institutum Delitzschianum in Leipzig gehalten worden. Sie erheben nicht den stolzen Anspruch, neue Erkenntnisse zu bieten, sondern wollen weitere Kreise mit dem bekannt machen, was in den letzten Jahren die Wissenschaft über die Beziehungen des Judentums zum Hellenismus erarbeitet hat. Die Vorträge wollen nichts sein als eine Zusammenfassung der bisher gewonnenen und meiner Ansicht nach gesicherten Resultate. Auf Einzelheiten konnte ich mich nicht einlassen, sondern mußte mich auf die Hauptsachen beschränken; wer den Umfang des behandelten Themas kennt, wird mit mir nicht rechten, wenn er diesen oder jenen Punkt in der Darstellung vermißt. Eine kurze Zusammenfassung kann nicht alles bieten.

Der Fachmann wird sofort finden, wo ich von anderen abhängig bin, auch wenn ich es mit Rücksicht darauf, daß ich nicht nur theologisch und philologisch gebildete Leser erhoffe, nicht in jedem einzelnen Falle angemerkt habe. Von den Gelehrten, denen ich zu besonderem Danke verpflichtet bin, nenne ich:

P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. (1. Band von: Handbuch zum Neuen Testament, herausgeg. v. H. Lietzmann, Tübingen, 1907.) Wendlands ausgezeichnete Darstellung erleichterte mir eine kurze Charakteristik der komplizierten hellenistischen Geschichtsepoche.

Über die religiöse Situation orientiert vortrefflich G. Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier. 1887, S. 559 ff.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. Leipzig, 1898, 3. Band.

W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. Berlin, 1906, S. 497 ff., 540 ff.

C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875.

L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 5. Aufl. 3. Band. Leipzig, 1881.

In meiner Schrift über „Philo und Josephus als Apologeten des Judentums“, Leipzig, 1906, findet sich Genaueres über das Verhältnis der jüdischen Diaspora zur griechisch-römischen Welt.

Leipzig, März 1908.

Lic. th. Paul Krüger.

Inhalt.

Wenn wir uns die Aufgabe gestellt haben, in den folgenden Vorträgen den Hellenismus und das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters auf ihr gegenseitiges Verhältnis hin zu untersuchen, so begeben wir uns damit in das weite Gebiet der Religionsgeschichte. Es ist bekannt, welch schwere Kämpfe sich an das Wort „Religionsgeschichte“ knüpfen. Alle Parteien sind sich darüber einig, daß die religionsgeschichtliche Forschung an sich eine Notwendigkeit ist, und allgemein wird das Recht und die Pflicht anerkannt, auch die jüdische und christliche Religion in den großen Zusammenhang der Religionen überhaupt hineinzustellen. Die Angriffe richten sich nicht gegen die religionsgeschichtliche Arbeit an sich, sondern nur gegen eine unberechtigte Ausdehnung der religionsgeschichtlichen Methode. Sie gelten in erster Linie ihrem stolzen Anspruche, durch Aufweisen von Parallelen und Analogien alles erklären und ableiten zu können. Dieser Anspruch aber gründet sich auf eine dogmatische Voraussetzung, die vom Gebiete der naturwissenschaftlichen Forschung auf die geschichtliche übertragen ist; wie dort soll es auch hier gelten, daß alle neuen Erscheinungen aus schon vorhandenen Elementen und ihrem Zusammenwirken erklärt werden können und müssen. Dieses dogmatische Prinzip, dieser Glaube an das wie in der Natur so auch in der Geisteswelt herrschende Gesetz der Evolution hat zur Folge, daß voreilig kausale Zusammenhänge entdeckt und aufgewiesen werden, wo doch nur parallele Erscheinungen vorliegen, die voneinander unabhängig sind. Darin besteht die Aufgabe der religionsgeschichtlichen Arbeit, der verschiedenen Völker religiöses und sittliches Leben zu untersuchen, miteinander zu vergleichen, auch nach gegenseitigen Beziehungen zu forschen; aber sie soll jenes Dogma nicht zum Vater unhaltbarer Konstruktionen werden lassen, sie soll nüchtern und besonnen genug bleiben, daß sie sich nicht verleiten läßt, nach Abhängigkeiten zu fahnden und Wege der Vermittlung aufzuspüren, die für einen unbefangen prüfenden Forscher nicht gangbar sind. Unsere heutigen religionsgeschichtlichen Untersuchungen müssen damit rechnen, daß dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht werden können, wenn ähnliche Bedingungen vorliegen, ohne daß durch die Tat-

sache der Kongruenz Entlehnung und Abhängigkeit gefordert ist. Es würde uns heute nichts schaden, wenn wir uns häufiger an den *λόγος σπερματικός* erinnerten.

Wenn die Religionsgeschichte das Dogma vom absoluten Relativismus ihrer Arbeit zugrunde legt, so muß sie den schöpferischen Wert und die gestaltende Kraft der Persönlichkeit unterschätzen. Indes wenn auf irgend einem Gebiete, so gilt es auf dem religiösen, daß hier der einzelne religiöse Genius und das Geheimnis seines religiösen Erlebens von unendlicher Bedeutung ist. Ist es nicht eine gefährliche Unterschätzung dieses Faktors, wenn alles Neue auf schon vorhandene Elemente zurückgeführt und aus ihnen erklärt wird? Die Macht der Persönlichkeit fällt damit fort.

Hütet sich die Religionsgeschichte vor einer unerwiesenen Voraussetzung, die bedenkliche, die historische Wirklichkeit gefährdende Konsequenzen hat, so ist sie für die Erkenntnis einer Religion vom höchsten Werte, auch für die Erkenntnis des Juden- und Christentums; denn durch Aufweisen dessen, was beide mit anderen Religionen gemeinsam oder von ihnen übernommen haben, zeigt sie uns gerade das Eigenartige an ihnen, läßt das Spezifische deutlich hervortreten.

Im Sinne dieser Ausführungen wollen wir das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters in seinen Beziehungen zum Hellenismus untersuchen. Es gilt zunächst, das Wesen des Hellenismus zu erkennen und sodann seinen etwaigen Einflüssen auf das Judentum nachzugehen, und zwar auf das Judentum Palästinas und der Diaspora. Am Schlusse sei kurz auf die Bedeutung des Diasporajudentums für das in die hellenistische Welt eindringende Christentum hingewiesen.

I. Der Hellenismus.

Lange Zeit ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Hellenismus für die gesamte Kultur der Menschheit verkannt worden. Eine unbefangene und gerechte Würdigung der nachklassischen Zeit verhinderten klassizistische Vorurteile, denen allein das klassische Altertum mit seiner Literatur und Kunst als die Norm erschien, an der alles andere zu messen und nach seinem Werte zu bestimmen sei. Erst J. G. Droysen hat in seiner Geschichte des Hellenismus (1. Aufl. 1836 u. 1843) den eminenten Wert der helleni-

stischen Geschichtsepoche für den Werdegang der menschlichen Kultur entdeckt. Das Bild, das er nach dem damaligen Stande der Wissenschaft entwerfen konnte, kann heute viel genauer gezeichnet werden, da unsere Bekanntschaft mit dem Hellenismus infolge der Auffindung von Papyri und Inschriften und der Ausgrabung hellenistischer Städte eine vertrautere geworden ist. Im folgenden sollen nur die charakteristischen Züge der hellenistischen Zeit kurz herausgehoben werden.

Auf den ersten Blick präsentiert sich uns die Epoche des Hellenismus als eine Zeit allgemeiner Auflösung. Institutionen im politischen, gesellschaftlichen, religiösen Leben, die durch ein Jahrhunderte langes Bestehen geheiligt waren, zerfielen und mußten neuen Gestaltungen weichen. Auflösung alter Formen zeigt sich uns, wenn wir auf das Bildungsideal des Hellenismus sehen und es mit dem der klassischen Zeit vergleichen. Das alte Griechenland hatte ein enzyklopädisches Bildungsideal. In kurzer Frist machte ein Lehrer seine wissensdurstigen Schüler mit der gesamten Bildung bekannt; einer konnte sie in alle Gebiete des Wissens einführen; es spaltete sich noch nicht in verschiedene Fachwissenschaften. Aber die Schüler Platos und Aristoteles' sind die Anfänger einer neuen Entwicklung, die das enzyklopädische Bildungsideal fallen ließ. Je länger je mehr spaltete sich die Wissenschaft, bisher eine Einheit, in mehrere Disziplinen. Arbeitsteilung ist das Prinzip der hellenistischen Zeit. Neben dem Philosophen stehen der Rhetoriker und Grammatiker. Jetzt ist der Studierende gezwungen, um sich das gesamte Wissen anzueignen, sich an die verschiedenen Fachgelehrten zu wenden. Die Folge war auf der einen Seite eine günstige: die Teilung in Fachwissenschaften bedeutete einen ungeheuren Aufschwung vor allem der mathematischen und philologischen Wissenschaft; auf der anderen Seite aber eine ungünstige und bedenkliche: das geistige Band, das die einzelnen Fachwissenschaften zusammenhielt, ging verloren; es gab keine Philosophie mehr, welche die Ergebnisse der verschiedenen Disziplinen hätte zusammenfassend bearbeiten können. Von ihr losgelöst eroberte sich die Rhetorik den ersten Platz. Sie aber kannte als höchstes Ideal das Stilideal. Bei den Rhetorikern des Hellenismus finden wir oft genug viel Worte, wenig Gedanken, Phrasen ohne innere Kraft und Wahrheit. Wohl erhob die Philosophie gegen die einseitige Betonung des Stilideals Widerspruch, aber selbst arm an Inhalt war sie nicht imstande, den Prinzipat einer schwülstigen, unfruchtbaren Redekunst zu brechen.

Wie hier zeigt sich uns die Auflösung alter Formen auch auf politischem Gebiete. Die Stadtstaaten von einst sind zerfallen und zerschlagen. Wo sind im hellenistischen Zeitalter der athenische und spartanische Staat? Sie, die Vertreter der Stadtstaaterei, mußten vor dem Träger des panhellenischen Gedankens sich beugen. Es vollzog sich der Übergang zur Monarchie in Griechenland und — wenn auch langsamer und schwieriger — in Rom — ein Prozeß, der endlich im römischen Absolutismus sein Ende fand.

Es war notwendig, daß die politische Entwicklung auf die Weltanschauung bestimmend einwirkte. Die Schranken fielen, die bisher die Völker getrennt hatten, sie lernten sich gegenseitig kennen und damit schätzen. Jetzt sah der Grieche, daß auch die Barbaren ihre uralten Kulturen hatten, und die Verachtung des gebildeten Hellenen gegen den rohen Barbaren wich der Achtung, bisweilen der Bewunderung der bisher verkannten Völker. Galten sie in der klassischen Zeit als Menschen einer untergeordneten Gattung, zu denen der feine Grieche keine Beziehung haben konnte, so vollzog sich im hellenistischen Zeitalter ein bedeutsamer Umschwung; die Hellenen studierten eifrig der Barbaren Leben und Denken, und ihnen, den Kultursatten, erschienen jene Söhne der Natur als Muster und Vorbilder, ihr Leben als Ideal des Lebens überhaupt; Kyniker und Stoiker, die Rousseaus des Hellenismus, stellten der Barbaren kulturfreies Leben als nachahmenswert hin.

Im Kosmopolitismus dieser Philosophen dokumentiert sich deutlich die veränderte Weltanschauung. Sie redeten von einer Verbrüderung der Menschen: hier ist nicht Grieche, nicht Barbar; sie sprachen vom sozialen Ausgleich: hier ist nicht Sklave, nicht Freier, nicht Mann, nicht Weib; sie predigten von dem göttlichen, jedem ins Herz geschriebenen Naturgesetz.

Wie die neue politische Lage den Kosmopolitismus schuf, so den mit ihm zusammengehörigen Individualismus. Die einzelne Persönlichkeit kommt zu ihrem Rechte, sie kann sich frei entfalten, nicht mehr eingeengt von den Schranken des Kleinstaats und der Gesellschaft. Daher erklärt es sich, daß wir in der hellenistischen Zeit eine stattliche Reihe eigentümlicher Persönlichkeiten unter Männern und Frauen finden, deren Wert für das große Geschehen die Geschichtsschreibung, besonders Polybius, betont. Wie sehr die Tendenz des Individualismus sich Bahn gebrochen hat, zeigt sich uns in neu sich bildenden Gattungen der Literatur: ihre Formen werden durch die entstehende Biographie bereichert und durch das die Einfachheit des Landlebens den Städtern rühmende

und anpreisende Idyll — und in neu sich entfaltenden Zweigen der Kunst, der genrehaften Darstellung und der Porträtkunst.

Der frische Zug des Individualismus vertreibt den klassischen Idealismus und ebnet einem nüchternen Realismus die Wege. Beweis dafür ist die neuere Komödie, die aus der kleinbürgerlichen Gesellschaft Bilder vorführt. Menander, von allem Idealismus weit entfernt, zeichnet Bilder aus dem wirklichen Leben, die bisweilen an die Karikatur grenzen. In der Philosophie endlich zeigt sich die individualistische Richtung im Vorherrschen der Ethik, die dem Menschen ein sittliches Ideal vorhält, das ihn ganz auf sich selbst stellt.

Gerade in der Philosophie und ihren Trägern offenbart sich uns der Wandel der Zeiten am deutlichsten. Einst war sie Besitz weniger auserlesener Geister, jetzt aber drang sie in die breiten Massen des Volks durch die Propaganda der Kyniker, die ihre höchste Blüte in der römischen Kaiserzeit erreichte, als der Protest gegen die grauenhafte Sittenlosigkeit und gegen den sinnlosen Luxus geradezu herausgefordert wurde. Die kynischen Wanderprediger wollten nicht durch gelehrten Unterricht und gelehrte Bücher wirken, sondern durch volkstümliche Vorträge. Für ihre Predigten schufen sie sich einen neuen Stil, den Diatribenstil. Ihr Äußeres sollte ihre Worte unterstützen: sie führten ein förmliches Bettlerleben, begnügten sich mit der einfachsten Kleidung, barfuß und ohne Geld zogen sie umher. Sie nannten sich göttliche Sendboten, Kundschafter, zu erforschen, was den Menschen freund und feind ist, Ärzte, die sich der Kranken annehmen sollten. Das haben sie wirklich getan. Die kynische Predigt ist reich an tiefen, von sittlichem Ernst zeugenden Ausführungen. Vorwiegend haben sie ethischen Gehalt, sie verwarfen alle äußeren Güter, suchten gegenüber dem unsinnigen Luxus die Einfachheit des Naturzustandes zurückzuführen. Die Reden gegen den herrschenden Luxus mögen vielfach rhetorische Deklamationen gewesen sein, Gemeinplätze, auf denen sich alle gern tummelten, wir haben aber doch kein Recht, die kynischen Sittenpredigten als „Kapuzinerpredigten“ (Goethe) zu belächeln und nicht ernst zu nehmen. Den Kynikern war es meist heiliger Ernst mit ihrer Sache; in leicht sich einprägenden Apophthegmen suchten sie für die sittliche Erziehung der Massen zu sorgen. Auch an religiösen Gedanken fehlt es nicht: sie eiferten gegen den Aberglauben, gegen den Götzendienst und vertraten einen höheren Gottesbegriff und betonten gegenüber der sittlich wertlosen Beteiligung an

Kultusgebräuchen und dem mechanischen Gehorsam gegen zeremonielle Vorschriften und dem gedankenlosen Mit- und Nachplappern von Gebeten die Reinheit des Herzens und Lauterkeit der Gesinnung. Der lahme Sklave Epiktet sprach in tief ergreifenden Worten von der Vorsehung, von der Ergebung in die von Gott gesandten Schickungen, von der gegenseitigen Liebe. Was in seinen Worten zum Ausdruck kommt, ist eigene ehrliche Überzeugung, Herzenssache, nicht hohle Phrase. Von der hohen Aufgabe seines Berufs ist er tief durchdrungen: „Meinst du, Mantel und langes Haar, Ranzen und Stock und die polternden Scheltreden tun es, so irrst du. — Der Philosoph darf dem gewöhnlichen Menschen nicht gleichen. Seine Seele muß rein sein. — Er muß wie auf eine tragische Bühne treten und mit Sokrates rufen können: Weh, ihr Menschen, wohin treibt ihr, was tut ihr, ihr Unseligen! Wie Blinde werdet ihr auf- und abgetrieben. Den rechten Weg habt ihr verlassen und geht einen anderen, sucht Zufriedenheit und Glück, wo es nicht ist.“ Wenn wir an die Erfolge des Christentums in der römisch-griechischen Welt denken, dürfen wir gegen die kynische Predigt nicht undankbar sein; sie hat in vieler Herzen den Boden für die Aufnahme des edlen Samenkorns empfänglich gemacht. Zu vielen Mahnungen des Paulus finden sich Parallelen bei Epiktet und sonst in der kynischen Predigt. Es heißt aber den Charakter der Zeit verkennen, die Übereinstimmung der Welt- und Lebensauffassung durch die Annahme einer Entlehnung erklären zu wollen. Was christlichen und kynischen Predigern gemeinsam ist, sind Gedanken, die in den weitesten Kreisen verbreitet waren.

Indes mochte die Beredsamkeit noch so groß sein und mochten die Wanderprediger ihren Beruf noch so ernst nehmen, sie waren doch nicht imstande, den allgemeinen Verfall der Sitten aufzuhalten. Ich will es nicht versuchen, das düstere Bild der heidnischen Sittenlosigkeit zu beschreiben zu der Zeit, da das Licht in die Welt kam. Die Zahl derer, die sich über das tiefe Niveau erhoben oder zu erheben versuchten, war nur eine geringe. Die Erkenntnis der menschlichen Schwäche und sittlichen Ohnmacht war den Philosophen nicht verborgen; sie fühlten, daß niemand imstande sei, sich selbst zu helfen, es müßte jemand ihm die Hand reichen. Wiederholt äußert sich so Seneka. Diese helfende Hand wollte sich aber nicht zeigen, auch die Predigt der Kyniker konnte die Menschen nicht aus dem Sumpfe, in dem sie sich wälzten, ans Licht ziehen. Das vermochte ebensowenig die Religion, im Gegen-

teil, durch die oft unsittlichen Göttermythen und die oft unzüchtigen Kultusformen stieß sie die Menschen noch tiefer hinein.

Auch in religiöser Beziehung ist die Epoche des Hellenismus eine Zeit der Lockerung alter Formen und des Suchens nach neuen. Die Stellung der Gebildeten zur nationalen Religion war eine andere als die der breiten Massen des Volks. Unter jenen verlor sie an überzeugten Anhängern und Bekennern. Dies war zum Teil durch die politischen Verhältnisse verursacht. Eine Katastrophe löste die andere ab; die Folge war, daß das Vertrauen nicht nur auf die Kraft der Menschen erschüttert wurde, sondern auch auf die Kraft der Götter. Vor allem aber war es die zersetzende Kritik der Philosophie, die den naiven Volksglauben untergrub und auflöste. Es fehlte nicht an Stimmen, die offen zum Atheismus sich bekannten. Der römische Dichter Lukrez kämpfte mit Eifer und Haß gegen alle Religion, gegen den Glauben an die Götter, die ihr Dasein nur der menschlichen Furcht verdankten; er fühlte sich berufen, die Menschen von diesen ihrer unwürdigen Fesseln zu befreien. „Ihm erscheint der Glaube als ein von der Erde zum Himmel ragendes Riesengespenst, dessen schwerer Tritt das Menschenleben schmählich zu Boden drückte, während sein Antlitz grauenvoll aus der Höhe herabdrohte: bis der kühne Geist eines griechischen Mannes — Epikur — dem Schrecken Trotz bot.“ (Friedlaender). Aber solche Atheisten waren doch in der Minorität, nicht alle Gebildeten huldigten diesen Anschauungen. Im römischen Reich bekannten sich die meisten von ihnen zum Skeptizismus und Eklektizismus: Cicero, der Repräsentant des Zeitalters in religiöser Beziehung, war Eklektiker. Den naiven Volksglauben konnten sie nicht festhalten, aber sie versuchten in ihrer Theologie eine Versöhnung zwischen Glauben und Philosophie. Sie vermieden es, in klaren, ausgesprochenen Gegensatz gegen die alten mythischen Vorstellungen zu treten, sie suchten die Kluft nach Möglichkeit zu verdecken. Deshalb beteiligten sie sich an den Zeremonien und kultischen Gebräuchen und behielten mittels der allegorischen Deutung auch die Mythen. Wo allegorische Künste getrieben werden, besteht immer ein Gegensatz zwischen dem Überlieferten und neuen Gedanken, die den alten widerstreiten, aber doch den Anschluß an sie suchen. Das zeigt uns auch die allegorische Mythendeutung der hellenistischen Zeit.

Je länger je mehr wurde die Philosophie zur Theologie; ohne Religion kann es eben keine Zeit aushalten; die Epoche des Hellenismus ist trotz aller Auflösung auch auf religiösem Gebiete keine

irreligiöse. Die Philosophie gab den Mythen, auch denen fremder Völker, neue Bedeutung. Die tiefste Weisheit fand sie in ihnen verborgen; sie betrachtete sie als Symbole für die höchsten Wahrheiten, deren Sinn sich nur dem Frommen erschließe. Die so zur Theologie sich wandelnde Philosophie trat in den Dienst des sofort zu erwähnenden Synkretismus. Unter ihrer Behandlung büßten die orientalischen Gottheiten an Originalität ein, sie mußten sich einem Hellenisierungsprozeß unterwerfen; die Deutung durch die theologisch interessierte Philosophie verfeinerte und vergeistigte manche rohe und grob sinnliche Vorstellung.

Wie wenig die Zeit irreligiös war, zeigt uns der monotheistische Zug, der durch sie hindurchgeht; er ist geboren aus der Verzweiflung an der Macht der alten Götter, statt deren nur eine Macht über alle, Götter und Menschen, zu herrschen scheint, die Tyche, das Schicksal.

Vor allem aber offenbart sich das Verlangen der griechisch-römischen Welt nach Religion in der Aufnahme fremder, orientalischer Kulte. Die Zeit sehnte sich nach Entsühnung, nach Erlösung, nach einem seligen jenseitigen Leben, nach Gemeinschaft mit der Gottheit. Weil die alten Götter dem religiösen Bedürfnis nicht mehr genügten, sah es sich nach neuen um. Der Orient erschien als Retter aus der großen religiösen Not. Er schenkte dem Abendland, dessen Verlangen Paulus im Traum zu hören glaubte aus dem Munde des Mazedoniers: Komm herüber und hilf uns, seine Götter, er wollte die Heilung der Seele bringen, Erlösung schenken. Begeistert wurden ägyptische, syrische und andere orientalische Kulte aufgenommen mit ihren rohen oder zarten Formen der Gottesverehrung, ihrem bacchantischen Taumel oder ihrer strengen Askese, mit ihrem Aberglauben und ihrer Magie. Der Hellenismus ist die Zeit des religiösen Synkretismus, der Theokrasie. Ein charakteristisches Bild für die religiöse Situation der Kaiserzeit gibt uns die Gestalt des Apollonius von Tyana, in dessen Person sich die verschiedensten Formen religiösen Lebens vereinigt finden.

Die orientalischen Gottheiten sammelten um sich Verehrer aus allen Schichten der Bevölkerung, Gebildete und Ungebildete. Ebenso fand allgemeine Verbreitung im römischen Weltreich der Kaiserkultus. Augustus hat ihn schon zu Lebzeiten faktisch genossen; nicht nur im Osten wurden ihm, wie dort nicht zu verwundern, göttliche Ehren erwiesen, auch im Westen hatte er nichts gegen die Verehrung des lebenden Herrschers einzuwenden.

Dieser Kult entwickelte sich immer weiter unter des Augustus Nachfolgern, und bald waren die Frommen und Gottlosen darin einig, daß die Cäsaren, weil sichtbare Götter, die olympischen Gottheiten überträfen, von denen der Mensch nur ein unsicheres Wissen habe.

Den Kaiserkultus und die Verehrung orientalischer Gottheiten nahmen Gebildete und Ungebildete in gleicher Weise an. Aber während jene nur äußerlich zur einheimischen Religion und ihren Zeremonien sich hielten und aus Gründen der Zweckmäßigkeit ihre Notwendigkeit für die Massen des Volks betonten: sie sollten die sittliche Rohheit bändigen, glaubten diese noch an die alten Götter, und gerade um die Wende der Zeiten erstarkte ihr Glaube an die väterlichen Gottheiten. Aus politischen Rücksichten suchte Augustus den Verfall der nationalen Religion aufzuhalten, mit andern nationalen Einrichtungen und Formen wollte er auch die Götter der Vorfahren zu neuem Leben erwecken, daher nahm er längst vergessene Gebräuche wieder auf. Der alte Glaube war in den Massen noch stark genug, daß er sich auch dem Christentum gegenüber noch lange behauptete; die leidenschaftliche Wundersucht, das Vertrauen auf Vorzeichen und Orakel, die Allgemeinheit der Opfer, die Übung des Gebets — alles dies zeugt von der Intensität des Götterglaubens.

Mit wenigen Strichen habe ich versucht, ein Bild der hellenistischen Geschichtsepoche zu entwerfen. Auf allen Gebieten, dem der Politik, der Kunst, der Wissenschaft, der gesamten Welt- und Lebensanschauung, der Religion sehen wir die alten Formen zerbrechen und neue an ihre Stelle treten. „Die griechische Kultur lebte sich aus“, aber sie ging nicht unter. Neue Kräfte sind an der Arbeit, aber sie sind nicht stark genug, frisches Leben einer sterbenden Welt zu schenken. Vor allem in religiöser Beziehung erklärt die griechisch-römische Welt ihren Bankerott; sie kann sich selbst nicht mehr helfen und schaut, nach Rettung verlangend, nach dem Orient aus und erwartet von dort das Heil. Durch Suchen nach sicherer Wahrheit, das nicht Gewißheit finden kann, durch Zerfahrenheit und Sehnsucht ist die religiöse Lage der hellenistischen Zeit charakterisiert.

Der Prophet Ezechiel erzählt uns ein Gesicht: Des Herrn Hand kam über mich und stellte mich auf ein weites Feld, das voller Totenbeine lag, sie waren sehr verdorrt. Und er sprach zu mir: Du Menschenkind, meinst du auch, daß diese Beine wieder lebendig werden? Und ich sprach: Herr, Herr, das weißt du wohl.

Und er sprach zu mir: Weissage von diesen Beinen und sprich zu ihnen: Ihr verdorrten Gebeine, hört des Herrn Wort. So spricht der Herr Herr von diesen Gebeinen: Siehe, ich will einen Odem in euch bringen, daß ihr sollt lebendig werden. Und ich weissagte, wie mir befohlen war, und siehe, da rauschte es, und die Gebeine kamen wieder zusammen . . .

Ein Odem sollte über das Feld der griechisch-römischen Welt wehen, und dieser Lebenshauch sollte neues Leben schaffen.

II. Der Hellenismus und das palästinensische Judentum.

Umflutet von der Wanderung der orientalischen Religionen nach Westen, umrauscht von der großen Bewegung der Religionsmischung, die nicht nur eine Orientalisierung des Westens, sondern auch eine Hellenisierung des Orients zur Folge hatte, so lebten die Juden Palästinas. Auf allen Seiten waren die palästinensischen Juden von der hellenistischen Kultur umgeben, und allenthalben waren sie ihren Einflüssen ausgesetzt. In den angrenzenden heidnischen Ländern hatte sich der Hellenismus durchgesetzt; im Westen und Osten Palästinas war er heimisch geworden; die einheimischen Kulte waren mit griechischen Elementen erfüllt, griechische Sitten und Gebräuche hatten hier ihren Einzug gehalten, Kinder dieser Gegenden spielten als griechische Literaten eine nicht unbedeutende Rolle. Selbst im Innern Palästinas, in einzelnen nichtjüdischen Städten wie namentlich in Samaria, hatte sich der Hellenismus eingenistet. Hat auch das palästinensische Judentum sich vor dieser Großmacht gebeugt, hat es auch einen Hellenisierungsprozeß durchmachen müssen oder ist es ihm gelungen, sich rein und unberührt von fremden Elementen zu erhalten?

Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die dem Hellenismus schon lange vor der Zeit der Makkabäer einen weitgehenden Einfluß auf das Judentum Palästinas zugeschrieben haben. Vor allem hat Moritz Friedlaender zu zeigen versucht, wie die hellenistischen Gedanken schon früh auf palästinensischem Boden sich Eingang verschafften. Bereits im Alten Testament findet er zahlreiche Spuren davon. Seine interessanten Ausführungen verdienen des-

halb besondere Berücksichtigung, da er auf Grund seiner Beurteilung des Judentums Palästinas und der Diaspora zu einer neuen Auffassung über die Entstehung und das Wesen des Christentums kommt. Nach Friedlaender spiegelt sich bereits in vielen alttestamentlichen Psalmen seit Ende des 4. Jahrhunderts der Kampf zwischen der alten Frömmigkeit und der eben aufgetauchten, den blinden Glauben zerstörenden Richtung, dem Hellenismus. Der Kampf der Frommen gegen die Gottlosen, von dem die Psalmen erfüllt sind, ist seiner Meinung nach nichts anderes als ein Kampf der von Esra und Nehemia angebahnten partikularistischen Frömmigkeit gegen den von Westen ungestüm vorwärts dringenden neuen Geist, der über Gott und seine Wege zu philosophieren sich unterfängt. Während die Psalmen sich schroff ablehnend verhalten, beugt sich der Verfasser der Sprüche Salomos vor ihm, ohne sich aber ihm ganz hinzugeben. Ebenso ist auch der Verfasser von Hiob ein Vertreter der fortgeschrittenen, unter hellenistischen Einflüssen stehenden Anschauungen; er wendet sich nicht nur gegen die Verteidiger des alten Glaubens, den die Freunde Hiobs repräsentieren, sondern muß bereits gegen die radikalen Anhänger der neuen Richtung Stellung nehmen, die zum Atheismus gelangen. Während sich der Verfasser von Hiob noch gegen die radikalen Konsequenzen des neuen Geistes sträubt, hat sie der Prediger in weitgehendem Maße sich angeeignet; nur den Glauben an die Existenz Gottes und dessen im Leben vergeltende Gerechtigkeit hat er noch festgehalten. Die Makkabäer-Kriege bereiteten der Hellenisierung der jüdischen Religion ein jähes Ende, und die Herrschaft über die Geister eroberte sich der sich von allem Fremden streng absondernde Pharisäismus. Um so stärker ließen die Juden in der griechischen Zerstreuung den Hellenismus auf sich wirken. Hier bildete sich ein freier gerichtetes, nicht mehr sklavisch ans Gesetz gebundenes Judentum. Die so entstandene tiefe Kluft zwischen dem Judentum Palästinas und der Diaspora wurde indes überbrückt durch die Essener und Apokalyptiker; denn diese stellen nach Friedlaender eine Vermischung des palästinensischen Judentums mit dem hellenistischen dar. Die Gedanken des freien Diasporajudentums und der ihm verwandten Essener und Apokalyptiker sind in der Predigt des Johannes des Täufers, im Evangelium Jesu und in der Theologie des Paulus zusammengefaßt. Ob diese neue Geschichtskonstruktion zu Recht besteht, wird sich uns zeigen.

Richtig hat Friedlaender gesehen, daß der Hellenismus und

seine philosophischen Ideen in Palästina bekannt waren lange vor der Zeit der Makkabäer; schon früh stand auch das palästinensische Judentum unter dem Einflusse der seit Alexander dem Großen nach Osten dringenden griechischen Welt. Im Buche Koheleth ist dies am deutlichsten zu sehen. Wenn der Verfasser sagt: Alles hat seine fest bestimmte Zeit, Geborenwerden und Sterben, Pflanzen und Jäten, Töten und Heilen, Einreißen und Bauen, Weinen und Lachen, Klagen und Tanzen, so hat er sich die stoische Betrachtung von dem wohl geordneten Kreislauf der Dinge angeeignet. Ein einzelnes, konsequent durchgeführtes System läßt sich aber nicht nachweisen; neben dem oben angeführten stoischen Gedanken finden wir im Prediger die epikureische Lehre: Das Los der Menschenkinder und das Los des Viehs sind gleich; ein Los ist ihnen; wie der Tod des einen ist der Tod des andern; es gibt keinen Vorzug des Menschen vor den Tieren. In der Zeit vor den Makkabäer-Kriegen nahm der hellenistische Einfluß in Palästina immer mehr zu; es gab schließlich eine Partei der Griechenfreunde, die so bedeutend war, daß Antiochus Epiphanes glauben konnte, ohne große Schwierigkeiten das jüdische Wesen vernichten und den Hellenismus auch den Juden aufzwingen zu können. Indes gerade er, der durch seinen radikalen Hellenisierungsversuch die jüdische Religion zu beseitigen hoffte, sollte dem siegreichen Vordringen des Hellenismus im jüdischen Lande ein Ende machen. Seitdem des Antiochus Versuch scheiterte, ist in derselben Weise der hellenistischen Gefahr Palästina nie wieder ausgesetzt gewesen. Die Juden haben die Selbständigkeit ihres Glaubens und die Unabhängigkeit ihrer Religion von hellenistischen Einflüssen behauptet.

Die äußere Zivilisation Palästinas war freilich ganz und gar hellenistisch. Auf Schritt und Tritt können wir dies beobachten. Beweis dafür sind die vielen in der Mischna sich findenden Fremdwörter aus der griechischen, weniger aus der lateinischen Sprache. Wie die Wörter übernahmen die Juden hellenistische Institutionen. Zwar enthielt ihr mosaisches Gesetz eine Ordnung der Rechtsverhältnisse, aber auch auf diesem Gebiete treffen wir griechische Einrichtungen an. Daraus, daß die an sich dem strengen Judentum anstößigen Einrichtungen wie Theater und Zirkus und Stadium in Jerusalem und Jericho und Tiberias in Blüte standen und sich erhielten, müssen wir schließen, daß sie auch von Juden besucht wurden, obgleich das orthodoxe Judentum dies alles verabscheut, Theater und Zirkus als Stätten, da man Gott in frivoler Weise

reizt, verdammt und sogar verbietet, den Heiden bei solchen Bauten zu helfen. Der Baustil ist stark hellenisierend; griechische Musik erklang an den in Jerusalem stattfindenden Festspielen. Auf dem Gebiete des Handels stoßen wir überall auf griechische Einflüsse: die Kaufmannsstände tragen zum Teil griechische Namen, ebenso viele Nahrungsmittel, Kleiderstoffe, Bekleidungsgegenstände; in Palästina kursierten zum großen Teile die Münzen der Weltmacht. Aus alledem ergibt sich, daß die äußere Zivilisation Palästinas im neutestamentlichen Zeitalter vom Hellenismus sehr stark abhängig war.

Gefördert wurde die hellenistische Kultur im jüdischen Lande durch die politischen Herrscher und die ihnen nahestehenden Priestergeschlechter. Seitdem die makkabäischen Religionskämpfe zu Kämpfen um dynastische Interessen herabsanken, stellten sich die Regierenden auch mit der hellenistischen Kultur auf freundschaftlichen Fuß. Für sie waren nicht religiöse, sondern politische Gedanken maßgebend; wollten sie — und das war ihr sehnlicher Wunsch — zu Macht und Ansehen gelangen, so mußten sie dem Hellenismus huldigen. Daran haben sie es denn auch nicht fehlen lassen. Ein Beispiel für viele: Zur Anerkennung seiner Freundlichkeit gegen die nach Palästina reisenden Griechen wurden Johannes Hyrkanus in Athen Ehrenbezeugungen zuteil. Am meisten wurde die hellenistische Kultur von der in nichts von einem hellenistischen Despoten sich unterscheidenden Person des Herodes des Großen gefördert. Wie andere hellenistische Herrscher führte er große Bauten auf; in Jerusalem errichtete er ein Theater, in der Ebene bei Jerusalem ein Amphitheater, er baute sich einen prächtigen Palast. In zahlreichen Städten errichtete er Heiligtümer, besonders zu Ehren des Cäsar, in Cäsarea und Jerusalem stiftete er vierjährige Kampfspiele. Mit den obersten Ämtern bebekleidete er griechische Rhetoren, er umgab sich mit griechisch gebildeten Männern. Ebenso huldigte der bigotte Herodes Agrippa I. der hellenistischen Kultur. Zwar erfreuten sich gerade unter seiner Regierung die Pharisäer besonderer Begünstigung, und der Talmud ist daher des Lobes des Herrschers voll, der streng nach dem Gesetze lebte, der wie jeder andere Jude eigenhändig die Erstlinge zum Tempel hinauftrug. Aber daß seine pharisäische Frömmigkeit, die er äußerlich an den Tag legte, nicht Ausdruck seiner inneren Überzeugung, sondern lediglich durch politische Rücksichten veranlaßt war, zeigt sich darin, daß er außerhalb seines Landes die griechische Kultur förderte. Der fromme jüdische König legte

sich keinen anderen Titel bei als die übrigen römischen Vasallenfürsten. Wie Herodes der Große liebte er großartige Bauten, ließ Gladiatorenkämpfe feiern und setzte seinen Töchtern Statuen — allerdings hütete er sich, im jüdischen Gebiete in dieser Weise als hellenistischer Fürst sich auszuleben.

Neben den Herrschern standen die priesterlichen Familien, die das Erbe der Vorfahren, die hellenisierenden Tendenzen, treu bewahrten und pflegten. Typisch für ihr Verhältnis zum Hellenismus ist Josephus, der Abkömmling eines vornehmen Priestergeschlechts. Schon dem Äußern seiner Schriften spürt man den starken hellenistischen Einfluß an; die Sprache verrät ihn. Josephus ahmt den rhetorisierenden Stil griechischer Geschichtsschreiber nach, er steht unter der Herrschaft der früher geschilderten wortreichen Rhetorik des hellenistischen Zeitalters. Mit Freuden ergreift er die Gelegenheit, in die Schilderung der historischen Ereignisse nach Art der klassischen Geschichtsschreiber Reden einzuflechten, in denen er sein rhetorisches Talent offenbaren kann. Seine schwülstige Rhetorik zerstört oft die erhabene biblische Einfachheit, und von der kunstlosen, allem rednerischen Gepränge abholden Eigenart der alttestamentlichen Bücher, deren unrhetorische Form gerade einen Tatian überwältigte, ist in den aufgeputzten Wiedergaben des Josephus nichts zu spüren. So zeigt uns schon sein Stil, wie sehr er für hellenistische Bildung empfänglich war, nachdem sie ihm in Rom in ihrer imponierenden Gewalt entgegengetreten war und ihn mit ihrem Zauber bestrickt hatte. Freilich der Jude, der für sie begeistert war, nahm Schaden an seinem Charakter; er schwamm zwischen zwei Wassern, die sich ihm nicht vereinigen konnten. Josephus gerade ist ein trauriger Beweis für die demoralisierende Wirkung der hellenistischen Bildung auf die vornehmen jüdischen Priesterfamilien. Ohne ihr Judentum aufzugeben, wurden sie doch lax in ihrem Glauben. Manches, was dem Frommen Palästinas als heiligstes Gut galt, warfen die für hellenistische Bildung Empfänglichen fort; wofür der fromme Jude Gut und Leben einsetzte, war ihnen gleichgültig und wertlos. Die messianische Hoffnung z. B. erregte die Gemüter in Palästina. Im neutestamentlichen Zeitalter erhoben sich viele mit dem Anspruch: hier ist der Messias, und große Scharen folgten den falschen Propheten in der Hoffnung, sie würden das Reich Gottes heraufführen. Josephus aber kennt diese das Volk in seiner Seele aufregende Hoffnung so gut wie nicht; jedenfalls läßt sie ihn kalt. Nur schüchterne Andeutungen der messianischen Hoffnung finden

sich in seinen Schriften; sie spielt in ihnen keine Rolle, er sucht sie vor den Lesern nach Möglichkeit zu verbergen aus Furcht, sie könnte den Juden den Vorwurf politischer Gefährlichkeit einbringen — eine Anklage, die später gegen die Christen wegen ihrer Erwartung des in Herrlichkeit erscheinenden Messiasses erhoben wurde. Nach dem Berichte des Josephus über die Sprüche Bileams weissagt dieser nur im allgemeinen den Juden ewiges Glück und Ruhm, aber Josephus redet in seiner breiten Wiedergabe kein Wort von dem Stern aus Jakob, während die griechische Übersetzung diese dunkle Andeutung der Person des Messiasses verdeutlicht. Josephus gibt den Inhalt der Predigt des Johannes des Täufers an: er war „ein guter Mann und befahl den Juden Tugend zu üben und gegeneinander Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit zu zeigen und sich einer Untertauchung zu unterziehen; denn so werde auch die Untertauchung ihm annehmbar erscheinen, wenn sie nicht für einzelne Sünden Abbitte leisteten, sondern auf Grund der Heiligung des Leibes, sofern auch die Seele durch Gerechtigkeit vorher gereinigt sei“. Nach diesem Bericht ist Johannes ein Moralprediger; Josephus redet wohl von dem einen Mahnwort: tut Buße, aber streicht die messianische Aussage, die jene Mahnung begründet: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Einmal spricht er ausdrücklich von diesem fundamentalen Glaubensartikel des jüdischen Volks, aber da verdreht er ihn: alle Hoffnungen der Juden sieht er in dem erfüllt, der die politische Selbständigkeit des Volks vernichtete, im römischen Kaiser Vespasian! So weit hat ihn seine hellenistische Neigung gebracht, daß er das Heiligste seines Volks preisgab. Die Bewunderung der fremden Macht erleichterte es ihm, den Untergang des Volks zu verschmerzen. Der Verfasser des vierten Esrabuchs kann sich nicht in die Tatsache fügen: Gottes Volk eine Beute der Heiden; nur die eine Hoffnung bewahrt ihn vor der Verzweiflung: es ist noch nicht aller Tage Abend; wenn du bleiben wirst, so wirst du schauen; Josephus ist solch tiefe Trauer eines echten Patrioten unbekannt; gegenüber den bangen Zweifeln und Fragen vom IV. Esra sind seine langen Expektorationen über Jerusalems Fall matt und schwach. Wir sehen, wie gefährlich für den Charakter des Josephus seine Neigung zur hellenistischen Kultur geworden ist. Derselben Gefahr erlagen auch viele andere der vornehmen, mit dem Hellenismus liebäugelnden und sich ihm ergebenden Priester; die Liebe zur jüdischen Nation und zum jüdischen Wesen verlor an Wärme und an Kraft.

Die hellenistischen Einflüsse haben die äußere Zivilisation Palästinas bestimmt und bei den Herrschern und den ihnen nahestehenden Kreisen Eingang gefunden, wie wir gesehen haben. Haben sie auch auf die religiösen und sittlichen Anschauungen des palästinensischen Judentums gewirkt?

In der Zeit nach Nehemia fehlte es in der jüdischen Gemeinde an originalen Geistern und schöpferischen Persönlichkeiten; es gab weder große Politiker noch religiöse Helden, das Spätjudentum ist eine Zeit der Epigonen. Das Judentum selbst scheint dies gefühlt zu haben; der heilige Geist wirkt nicht mehr inspirierend wie in den Verfassern der heiligen Schriften, seit der Zeit des letzten Propheten Maleachi steht kein Prophet mehr in Israel auf — verraten nicht solche resignierten Gedanken die Erkenntnis, daß die großen Epochen vorbei seien, daß es an wirklich epochemachenden Persönlichkeiten fehle trotz aller Lehrer und Schriftgelehrten und Pharisäer? Allein der epigonenhafte Charakter der spätjüdischen Geschichtsperiode macht eine Abhängigkeit von außen, eine Vermischung mit fremden Elementen wahrscheinlich. Blicken wir auf die religiösen Vorstellungen des Spätjudentums, wie wir sie aus den Apokryphen, Pseudepigraphen und den älteren Bestandteilen der — leider wenig erforschten — rabbinischen Literatur kennen lernen, so ergibt sich uns sofort, daß die spätjüdische Religion nicht zu begreifen ist als eine von allen äußeren Einwirkungen unabhängige Weiterbildung der alttestamentlichen Religion. Die Wurzeln liegen im Alten Testament; aber die wirren und oft unvereinbar nebeneinander stehenden Gedanken von Gott und Mensch und Leben und Tod, das große komplizierte Gebilde der spätjüdischen Frömmigkeit mit ihrem eschatologischen, apokalyptischen, dämonologischen Apparat erklären wollen aus einer innerjüdischen Entwicklung, als Entfaltung der im Alten Testamente vorhandenen Keime und Ansätze, heißt auf ein Verständnis des Spätjudentums verzichten. Orientalische Religionen haben aufs Judentum nicht unerheblich eingewirkt. Nun sind die Akten der Wissenschaft noch lange nicht geschlossen über die Frage, wie weit im einzelnen diese Einflüsse reichen, aber das eine ist gewiß, wollen wir die spätjüdische Religion und Frömmigkeit begreifen, so müssen wir auch außerjüdische orientalische Einflüsse in Rechnung ziehen. Selbst ein so vorsichtiger und besonnener Forscher wie Lücke will in seiner Einleitung zur Offenbarung des Johannes zwar nicht im einzelnen bestimmen, inwieweit parsistische Einflüsse aufs Judentum gewirkt haben, aber daß sie über-

haupt wirksam gewesen sind, ist in seinen Augen ein unbestreitbares historisches Faktum. Gerade der Parsismus stand ja von allen orientalischen Religionen der jüdischen am nächsten; denn hier war die Tendenz zum monotheistischen Glauben am stärksten, und blicken wir auf die reich ausgebildete, vielfach der religiösen Neugier dienende, durch den dem Alten Testamente fremden Dualismus charakterisierte spätjüdische Apokalyptik mit ihren kosmologisch-universalistischen Interessen, deren Verworrenheit sich nicht mit der einfachen älteren messianischen Hoffnung vereinigen läßt, so zeigt sich uns deutlich die Übereinstimmung mit der parsistischen. Sie ist nicht das Produkt der freischaffenden und dichtenden Phantasie, nicht entstanden aus eines Dichters Lust am Fabulieren, sondern sie ist eine Weiterbildung jüdischer Grundlagen in Anlehnung an parsistische Vorstellungen. In geringerem Maße machten sich die Einwirkungen der babylonischen Religion auf die spätjüdische geltend. Vor allem haben sich die Juden das Weltbild der Babylonier angeeignet und ihre kosmologischen Spekulationen; ebenso erkennen wir deutlich babylonische Einflüsse in der Ausschmückung und Erweiterung von Erzählungen der Genesis. Über Henoch z. B. enthält das Alte Testament nur ein paar kurze Worte: Henoch war 65 Jahre alt und zeugte Methusalah . . . und blieb (danach) in einem göttlichen Leben . . . und dieweil er ein göttlich Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen. Die spätere jüdische Literatur weiß viel mehr, sie kennt eine ausgebildete Henochsage, in der wir babylonisches Gut wiederfinden. Ebenso ist die spätere Engellehre der Juden nicht eine selbständige Weiterbildung der älteren im Alten Testament vorhandenen Ansätze, sondern von Babylon und Persien abhängig.

Indes so sehr auch fremde Einflüsse gewirkt haben mögen, nicht nur auf peripherische Gedanken, nicht nur auf ein kleines Häuflein apokalyptischer Schwärmer, sondern auf die Religiosität des gesamten Judentums, der jüdische Glaube hat sich doch in ihnen nicht verloren. Das tiefste Interesse der jüdischen Frömmigkeit ist ihnen nicht erlegen; sie ist doch viel mehr als ein Sammelsurium der verschiedensten Gedanken über Gott und Mensch und Tod und Ewigkeit. Auch die fremden Anschauungen treten in den Dienst des Glaubens an den einen Gott, der trotz allem seine Absichten durchführt. Das ist ja gerade das Thema und das Hauptinteresse aller Apokalypsen, den Glauben an den gerechten und treuen Gott Israels mit den Wirren der Zeit in Einklang zu

bringen; sie zeugen für das ehrliche Ringen der Frommen, auch angesichts aller Nöte der Gegenwart den Glauben an den endlichen Sieg Gottes festzuhalten. Es sind Klänge einer tiefen Frömmigkeit, eines echt religiösen Gemüts, die aus dem IV. Esrabuch zu uns dringen. Aber dieser Glaube war von wild wucherndem Geäst umrankt, er bedurfte einer Befreiung und Vereinfachung und Läuterung. Wer sollte sie bringen?

Insofern das spätere Judentum fremde Elemente aufnahm, teilt es den synkretistischen Charakter der hellenistischen Zeit, der Zeit der Religionsmischung und Religionsverschmelzung.

Orientalischen Einflüssen hat die spätjüdische Religion Eingang gewährt. Wie stellte sie sich zu griechischen? Lassen sie sich in der nachmakkabäischen Religion des Judentums nachweisen? Allein der Name Josephus scheint uns zu zwingen, diese Frage mit Ja zu beantworten. In seinen Schriften scheinen mancherlei griechische Anschauungen vertreten zu sein. Wir wollen einige anführen. Er macht aus der jüdischen Religion eine jüdische Philosophie, das Problem über Schicksal und menschliche Willensfreiheit beschäftigt nach seiner Darstellung auch die Philosophenschulen Palästinas, die Pharisäer, Ṡadduzäer, Essener, welche letzteren er mit den Pythagoreern zusammenstellt. Aus dem Philosophenvolke ragen hervor Abraham, der Begründer der wahren Gotteserkenntnis, der zuerst in Gott den Schöpfer und überall mitwirkenden Herrn des Alls erkannte, und Moses. Die Theologie des Josephus redet oft von dem Göttlichen, der göttlichen Kraft statt von Gott. Gott ist frei von menschlichen Eigenschaften und Leidenschaften. Er ist überallhin ausgegossen. Wenn er von der göttlichen Vorsehung redet, entlehnt er die Terminologie dem Sprachgebrauche der Griechen. Diese Aussagen über Gott scheinen stoischen und platonischen und pantheistischen Einfluß zu verraten. Indes auf das Ganze der Theologie des Josephus geblickt, ergibt sich, daß nur die Form griechisch ist, aber der Inhalt jüdisch. Josephus scheint Platos Schüler zu sein, wenn er den Leib das Gefängnis der Seele nennt, aber diese vereinzelte Äußerung widerspricht anderen echt jüdischen Gedanken. Sie kann er nie verleugnen; in ihnen ist er erzogen worden, in ihnen hat er gelebt, nur hat er versucht, sie mit griechischem Firnis zu überziehen. Er will sein Judentum in ein griechisches Gewand kleiden. Dadurch glaubt er, ihm in der heidnischen Welt größere Achtung und Ehre verschaffen und zur Anerkennung verhelfen zu können. So verrät wohl die Form, aber nicht der Inhalt der Theologie des Josephus

fremden Einfluß. Er ist also kein Beweis für eine tiefere Wirkung des Hellenismus auf jüdische Glaubensvorstellungen.

Friedlaender will Einflüsse des Hellenismus auf Palästina in den im Lande sich aufhaltenden Essenern erkennen. Wollen wir sein Urteil prüfen, so gilt es, auf die essenische Gemeinschaft wenigstens einen flüchtigen Blick zu werfen. Die Essener wollten eine rein religiöse Genossenschaft sein, eine fromme Bruderschaft oder Mönchsorden, frei von allen politischen Zielen. Freilich die Ereignisse im 1. nachchristlichen Jahrhundert nötigten auch sie, in die Politik einzugreifen; ein Mitglied der essenischen Gemeinschaft stand sogar unter den Führern im großen Kriege.

In den Orden wurden nur erwachsene Männer nach einem Noviziat von drei Jahren aufgenommen. Wer eintrat, überließ sein gesamtes Vermögen der durch streng durchgeführten Kommunismus charakterisierten Gesellschaft, und in dem einzigen einem Essener erlaubten Eide verpflichtete er sich zur rechten Gottesverehrung, zur Gerechtigkeit gegen alle Menschen, zum Haß gegen die Ungerechten, zur Wahrhaftigkeit, zum Gehorsam gegen die Oberen des Ordens, zum rechten Gebrauch seiner Macht, zur Bescheidenheit, zur Rechtschaffenheit, zur Offenheit gegen die Brüder, zur Geheimhaltung der essenischen Anschauungen, zur reinen Weitergabe der essenischen Lehren, zur Bewahrung der essenischen Bücher, zum Festhalten der Namen der Engel.

Die Ordensbrüder lebten fernab von der Kultur und dem Treiben der Menschen ihren Idealen. Ihr Leben war der Arbeit, hauptsächlich Ackerbau, religiösen Übungen und der Kontemplation gewidmet. Unfruchtbare Spekulationen naturphilosophischen Charakters lagen ihnen fern; nicht Logik und Physik, sondern Ethik war für sie die Hauptsache. Quelle aller ihrer religiösen und sittlichen Erkenntnis war auch für sie das Alte Testament, für dessen Interpretation sie die Künste der Allegorie nicht verschmähten, aber daneben hatten sie noch eigene heilige Schriften, die sie über die Namen der Engel, die Heilkraft der Wurzeln und Kräuter belehrten. Die essenische Theologie ist ausgezeichnet durch strengen Monotheismus und konsequent durchgeführten Dualismus. Gott und Welt stehen sich in schroffem Gegensatz gegenüber; also kann Gott nicht unmittelbar mit der bösen Welt verkehren, sondern Engel vermitteln den Verkehr. Eine andere Folge des Dualismus ist der Verzicht auf den für das orthodoxe Judentum fundamentalen Glaubensartikel der leiblichen Auferstehung; die Essener glaubten an die Unsterblichkeit der Seele, die sich nach Befreiung

aus dem Gefängnisse des Leibes sehnt. Auf ethischem Gebiete ist die notwendige Konsequenz des Dualismus stets die Askese, so auch bei den Essenern, Ehelosigkeit war im essenischen Orden die Regel. Aber trotz der dem mosaischen Gesetze fremden weltflüchtigen Sittlichkeit waren sie doch streng ans Gesetz gebunden; in ihrem Nomismus übertrafen sie noch die Pharisäer. Noch peinlicher als diese beachteten sie die Sabbatgebote und strebten noch ängstlicher nach levitischer Reinheit. Nicht die geringste Arbeit war den Essenern am Sabbat gestattet, nicht einmal die Verrichtung der Notdurft. Zum Zwecke der Reinigung unterzogen sie sich fortgesetzten Waschungen. Trotz der Anerkennung des mosaischen Gesetzes beteiligten sie sich nicht am Opferkult; Ersatz für die blutigen Opfer waren ihre Mahlzeiten, die gottesdienstliche Handlungen waren. — Welche Tendenz verfolgten die Essener? Sie drangen auf Reinheit des Herzens, auf innerliche Frömmigkeit; insofern könnte man sie als Reformatoren der pharisäischen Frömmigkeit begrüßen. Indes in Wirklichkeit sind sie doch über den pharisäischen Nomismus nicht hinausgekommen. Sittlich leben heißt für die Essener ein in allen Punkten den gesetzlichen Vorschriften entsprechendes Leben führen. Absolute levitische Reinheit war ihr ethisches Ideal; sie waren Reinheitsenthusiasten.

Es scheint mir unmöglich, den Essenismus aus einer innerjüdischen Entwicklung zu begreifen, so gut auch die sittlichen Prinzipien, Nomismus und Reinheitsenthusiasmus, zur jüdischen, besonders pharisäischen Moral passen. Aber die Verwerfung des Tieropfers durch die Essener zwingt uns, uns nach fremden Einflüssen umzusehen. Man hat sie finden wollen bei den Pythagoreern und den mit ihnen zusammenhängenden Mysterien, beim Parsismus und Buddhismus, im syrischen Heidentum und in der griechischen Philosophie. Aber eine Ableitung des Essenismus aus einer einzigen uns bekannten religiösen und philosophischen Erscheinung ist bisher nicht gelungen. Viele verschiedene Einflüsse werden gemeinsam gewirkt haben, am stärksten orientalische, weniger griechische. Wollen wir die Essener verstehen, so müssen wir sie in den Kreis der Taufsekten des Ostjordanlands hineinstellen, von denen vermutlich auch die späteren Erscheinungen der griechischen Philosophie nicht unabhängig sind. Auch der Essenismus verrät demnach keinen tiefgehenden Einfluß des Hellenismus auf das palästinensische Judentum.

Selbst wenn man mit Zeller und Schürer im Essenismus eine unter griechischen Einflüssen vollzogene Separation vom echten

Judentum erkennt, so kann man doch nicht von weitgehenden griechischen Einwirkungen reden; denn die Essener waren nur ein sehr kleiner Bruchteil des gesamten Judentums; nach Josephus und Philo betrug ihre Zahl etwa 4000. Im pharisäischen Judentum aber ist nirgends das Eindringen griechischen Geistes zu konstatieren.

Daß gerade er auf die palästinensische Religion nicht eingewirkt hat, während den orientalischen Religionen gegenüber das Judentum sich nicht in derselben Weise exklusiv verhalten hat, kann uns nicht auffallend sein, wenn wir bedenken, welch schwere Gefahren er einst über das Judentum gebracht und welche heißen Kämpfe es gekostet hatte, diese Gefahren zu bannen. Die Partei der Pharisäer hatte von jeher im Gegensatz zu der mit dem Hellenismus liebäugelnden Priesteraristokratie gestanden, die Pharisäer konnten ihre Stellung nicht ändern; der Gegensatz gegen hellenistische Einflüsse mußte also bestehen bleiben, solange sie das Volk in ihrer Gewalt hatten.

In der Theologie späterer Rabbinen finden sich allerdings unverkennbare Einflüsse hellenistischer Gedanken; diese sind durch Vermittlung des Diasporajudentums eingedrungen. Philos Methode und Anschauungen sind nicht spurlos an der jüdischen Theologie vorübergegangen. Aber nur kurze Zeit konnten die fremden Einwirkungen sich halten; denn bald machte sich ihre den orthodoxen Glauben zersetzende Folge bemerklich. Sie gefährdeten in erster Linie die Einheit des jüdischen Gottesbegriffs, das größte Heiligtum des Judentums. Daher wurden die zur Heterodoxie führenden Einflüsse der alexandrinischen Theologie abgelehnt. Der Gegensatz gegen sie wurde immer schroffer; galt früher der Tag der Übersetzung der heiligen Schriften ins Griechische als Erfüllung des Worts: Japhet soll wohnen in den Zelten Sems, so wurde er später als Fasttag begangen und galt als ein Tag, ebenso verhängnisvoll wie der Tag, an dem das goldene Kalb angefertigt wurde. Rabbi Akiba sagt: Wer in den Schriften der Exoteriker, d. h. der Allegoristik treibenden Alexandriner liest, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt.

Die Ablehnung der alexandrinischen Einflüsse bedeutete aber gleichzeitig eine Absperrung alles Griechischen. Der Talmud erzählt: Im Krieg zwischen Hyrkan und Aristobul wurden von den Römern gegen Bezahlung den belagerten Bewohnern Jerusalems täglich die Opfertiere gesandt. Da sprach zu den Römern ein Greis, der Griechisch verstand: Solange sie sich mit dem Opfer-

dienste beschäftigen, werden sie nicht in eure Hände geraten. Am nächsten Tage zogen die Bewohner Jerusalems nicht wie sonst die im Gesetz vorgeschriebenen Tiere über die Mauer in die Stadt, sondern ein Schwein war in die dazu herabgelassene Kiste verpackt. Als dies an der Hälfte der Mauer ankam, steckte es seine Klauen in die Mauer, das Land Israel wurde 400 Parasangen im Geviert erschüttert. In diesem Augenblick wurde der Fluch über den ausgesprochen, der Schweine groß zieht, und über den Vater, der seinen Sohn griechische Weisheit lehrt. Die Erzählung gehört zu den vielen Märchen, die sich im Talmud finden; nach anderer Tradition wurde dies erst im Kriege mit Titus (Quietus?) verboten. Aber richtig ist, daß einst eine Zeit kam, in der alles Griechische von vornherein dem Juden verboten war. Schließlich lautete die Vorschrift der Rabbinen: Griechische Bücher darf man nur in einer Zeit studieren, die weder Tag noch Nacht ist; denn es heißt: die Tora soll Tag und Nacht nicht von Israel weichen.

Griechentum und orthodoxes Judentum sind keine Verbindung miteinander eingegangen.

III. Der Hellenismus und das Judentum in der Zerstreuung unter den Griechen.

Im neutestamentlichen Zeitalter waren die Juden fast in allen Ländern der damaligen Welt verbreitet, im Osten und Westen hatten sie sich angesiedelt. Die Frommen Palästinas trauerten darüber, daß die Angehörigen des auserwählten Volks zum großen Teile unter den Heiden wohnten, und sehnsüchtig schauten sie nach dem Tage aus, da Gott die Zerstreuten seines Volks im heiligen Lande wieder sammeln und sie von den vier Himmelsrichtungen zusammenrufen werde; „bring uns zurück, Jahwe, daß wir zurückkehren“, so beteten sie im Achtzehngebet. Wenn nach talmudischer Tradition Rabbi Eleasar gesagt hat: Gott hat die Israeliten unter die Völker verbannt, damit die Fremden sich ihnen anschließen, so versuchte er der unbegreiflichen Tatsache einen Sinn abzugewinnen. Aber die Zerstreuten selbst waren auf die weite Verbreitung des jüdischen Volks stolz und gaben ihrer Freude in beredten Worten Ausdruck. Mit Freuden rühmt die jüdische Sibylle, daß jedes Land und jedes Meer vom jüdischen Volke erfüllt

sei. Josephus weist die Heiden mit Stolz darauf hin, daß das Gesetz der Juden durch die ganze Welt geschritten sei. Den Worten Agrippas, die er nach Philos Mitteilung an Caligula geschrieben hat, spüren wir das Hochgefühl der Freude an: „Jerusalem ist nicht nur die Hauptstadt von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Kolonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder Ägypten, Phönizien, Syrien, in die meisten Teile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen nach Europa. Und nicht nur das Festland ist voll von den jüdischen Ansiedelungen, sondern auch die bedeutendsten Inseln, und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat.“ Die große Verbreitung bezeugen auch heidnische Schriftsteller; man könne nicht leicht einen Ort finden, der dies Volk nicht beherberge. Wir beschränken uns auf die Zerstreuung der Juden unter den Griechen.

Jüdische Ansiedelungen gab es in Nordafrika, Kleinasien, Griechenland, Italien. Hier blühte hauptsächlich in Rom eine große jüdische Kolonie. Am bedeutendsten war die Ansiedelung der Juden in Alexandria. Nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar waren viele Juden — freilich gegen Jeremias Willen — nach Ägypten ausgewandert. Als Alexander der Große Alexandria gründete, rief er auch Juden in die neue Stadt und verlieh ihnen das Bürgerrecht. Später erhielten sie ihr eigenes Quartier, „damit sie ein reineres Leben führen könnten, indem sie sich weniger mit den Fremden vermischten“. Nach Philos Angaben betrug zu seiner Zeit die Zahl der jüdischen Bewohner der Stadt etwa eine Million. Während sie in Rom nach Analogie der religiösen Privatvereine, die keine politische Sonderstellung besaßen, eine Anzahl selbständig organisierter, mit besonderen Namen sich bezeichnender Gemeinden bildeten, von denen jede einzelne ihre eigene Synagoge, ihre eigene Gerusia, ihre eigenen Beamten hatte, nahmen die Juden von Alexandria und einigen anderen Städten eine politische Sonderstellung ein. Lebten sie sonst als Fremde in den Städten, so besaßen sie hier weitgehende politische Befugnisse, sie bildeten, obwohl sie Bürger waren, einen selbständigen Verband in der Stadt. So wichtig diese bürgerliche Gleichberechtigung, die sie hier und sonst genossen, für die Juden war, sie war für sie doch auch gefährlich; denn die Bürger empfanden es als unerträglichen Widerspruch, daß die, die an allen politischen Rechten und Pflichten teilnehmen konnten, in religiösen

Dingen von ihnen sich trennten und den heidnischen Glauben verwarfen. Die antiken Städte kannten keine Trennung von Religion und Politik: wie konnten diejenigen Bürger sein und als Bürger an der Regierungsgewalt teilnehmen, die nicht nur die Götter der Stadt, in der sie wohnten, verwarfen, sondern überhaupt dem gesamten Heidentum den Krieg erklärten? Ihrem Unwillen über diese eigenartige Situation ließen die Heiden oft freien Lauf; die Juden teilten das Schicksal der Christen: bei Unglücksfällen wurden oft die Juden als Urheber angesehen und behandelt. Damit stellten sich aber die Städte in Gegensatz zur Regierung; denn während jene noch in der alten Denkweise haften blieben und den Bürgern keine Religionsfreiheit gestatteten, gewährte das Reich dem Judentum Toleranz.

In der römischen Gesetzgebung wurde den Juden wiederholt die freie Übung ihrer Religion zugesichert. Besonders Cäsar und Augustus sorgten für die Erhaltung dieses Rechts sowie überhaupt für die Erhaltung aller der Sonderrechte, mit denen die Juden privilegiert waren. Während Cäsar sonst den Vereinen wegen ihrer politischen Ziele nicht gewogen war, gestattete er den Juden gemeinsame Beiträge zu entrichten und Zusammenkünfte zu halten. An dieser Politik hielt auch Augustus fest; die jüdische Religion war eine religio licita. Die Anerkennung durch den Staat hatte zur Folge das Recht der eigenen Vermögensverwaltung und der Jurisdiktion über die eigenen Mitglieder. So war es den Juden möglich, die Tempelabgaben nach Jerusalem zu entrichten und auch in der heidnischen Welt nach den rechtlichen Ordnungen des mosaischen Gesetzes zu leben. In jeder Weise behandelte die römische Obrigkeit die Juden rücksichtsvoll und schonte ihre Eigenarten. Vom Militärdienst waren sie befreit, sie kamen also nicht in die Versuchung, am Sabbat Waffen zu tragen oder mehr als 2000 Ellen zu marschieren — beides war ihnen verboten —; am Sabbat brauchten sie nicht vor Gericht zu erscheinen, das Geld oder Getreide, das öffentlich verteilt wurde, wurde ihnen, wenn der dafür festgesetzte Tag auf einen Sabbat fiel, am nächsten Tage verabreicht. Verfolgungen hat das Judentum in seiner Gesamtheit während der Kaiserzeit fast nicht erlitten. Tiberius vertrieb zwar die römischen Juden, aber nur diesen galt sein Ausweisungsbefehl; Caligulas Versuch, auch von den Juden die Kaiserverehrung zu erzwingen, scheiterte. Claudius wies die auf Anstiften des Chrestus fortwährend tumultuierenden Juden aus Rom aus, aber seine Maßregel blieb auf Rom beschränkt. Neros Regierung war ihnen günstig, und auch nach dem großen Kriege

wurden die Juden in ihrer religiösen Freiheit nur vorübergehend unter Domitian, Trajan und Hadrian bedroht.

Bewundert viel und viel gescholten — zwischen diesen beiden Polen bewegte sich das Urteil der heidnischen Bevölkerung über das Judentum. Manche erkannten in ihm eine nicht unbedeutende Philosophie. Nicht nur zollten heidnische Schriftsteller der jüdischen Religion Anerkennung — Strabo z. B. gibt in seiner Charakteristik des Moses und Mosaismus seinem Wohlgefallen offenkundigen Ausdruck, wenn er auch im nachmosaischen Judentum einen Abfall zum Aberglauben sieht —, sondern vor allem aus der großen Zahl derer, die sich dem jüdischen Glauben und den jüdischen Sitten anschlossen, ergibt sich, daß viele dem Judentum ihre Sympathie nicht versagen konnten. Mit Stolz erfüllte die Menge der Proselyten die Juden in der Zerstreuung; erkannten sie doch in dieser Tatsache einen deutlichen Beweis der Überlegenheit ihrer Religion über das Heidentum. „Viele Hellenen sind zu unseren Gesetzen übergegangen," hält Josephus mit Freude den heidnischen Lesern vor. Aus allen Klassen der Bevölkerung schlossen sie sich dem Judentum an, selbst das Königshaus von Adiabene trat zu ihm über, und Frauen aus den vornehmen Familien der römischen Gesellschaft taten diesen Schritt; Neros Gemahlin war dem jüdischen Glauben zugetan. Diesen großen Anhang unter den Heiden verdankte das Judentum nicht etwa einer allgemeinen günstigen Stimmung; mochten viele es bewundern, viele andere bekämpften es, wie wir noch sehen werden. Die Zeitverhältnisse, die früher geschilderte religiöse und moralische Lage der hellenistischen Welt kamen dem Judentum entgegen und ebneten seiner Verbreitung die Wege. Die Heiden, die ihren Bankerott in religiöser und sittlicher Beziehung erlebten, verlangten nach einer festen Gewißheit über Gott und Mensch, Leben und Tod. Das Judentum erfüllte diese Sehnsucht; es brachte nicht viele Meinungen von Philosophen, sondern zuverlässige Offenbarung über den wahren Gott. Dazu kam es aus dem Osten, brachte das Licht aus dem Orient, von dem die abendländische Welt das Heil erwartete. Ferner hatte der sittliche Ernst und der Glaube an eine gerechte Vergeltung für viele Heiden etwas Imponierendes und Anziehendes. Aber auch die Art, wie die Juden selbst Propaganda für ihre Religion machten, trug viel zu dem großen Erfolge bei, den ihre Mission hatte. Wenn wir den religiösen und sittlichen Gedanken des Judentums in der Zerstreuung nachgehen, wird sich uns zeigen, wie sie es verstanden, den Heiden

nicht das echte Judentum zu zeigen, sondern ein für ihren Geschmack zurechtgestutztes. Unter dem Einflusse der heidnischen Anschauungen wurde der jüdische Glaube und die jüdische Moral hier ein bischen beschnitten, dort ein wenig verfeinert, manche Ecken und Kanten wurden beseitigt; manches den Heiden Anstößige trat zurück. So konnte die jüdische Propaganda auf reichen Erfolg rechnen, zumal sie nicht rigoros verfuhr und nicht allen, die zum Anschluß geneigt waren, das Joch des ganzen Gesetzes auf den Hals legte, das viele nicht hätten tragen wollen und können. Viele gingen in ihrem Judaismus nicht weiter, als daß sie die spezifisch jüdischen Sitten der Speisesatzungen und Sabbatruhe beobachteten. Nur wer sich beschneiden ließ, übernahm damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten. Allerdings stand neben der laxeren Missionspraxis, die sich mit dem Erreichbaren begnügte, eine strengere, die von jedem, der sich dem Judentum anschließen wollte, die Beschneidung und Gehorsam gegen alle gesetzlichen Bestimmungen verlangte. Die beiden Richtungen gerieten bei der Bekehrung des Königshauses von Adiabene miteinander in Konflikt.

Indes wenn auch das Judentum viele Anhänger und Freunde unter den Heiden zählte, die Mehrzahl stand den Juden feindlich und ablehnend gegenüber. Es traf sie viel Hohn und Spott wegen ihrer Eigentümlichkeiten; viel Verleumdungen mußten sie ertragen; bisweilen steigerte sich die Stimmung zum Haß gegen das Volk, von dem ein späterer Dichter wünscht, die Römer hätten es nie kennen gelernt. Die Angriffe richteten sich gegen alles, worauf die Juden stolz waren. Ihre Gottesverehrung wurde in den Staub gezogen; die albernsten Legenden fanden Anklang: sie bestehe im Eselskultus und fordere jährlich ein Menschenopfer. Weil sie die vom Staate anerkannten Götter nicht verehrten, wurden sie als Atheisten verschrieen; infolge der Verweigerung des Kaiserkultus galten sie als politisch bedenkliche Elemente. Ihre Sittlichkeit brachte ihnen den Vorwurf des Menschenhasses, der Exklusivität ein. „Das Volk lebt abgesondert wie ein Maultier, das nicht trächtig wird . . und ihre Gesetze sind anders als die von einem jeglichen Volk; denn sie essen nicht mit uns und trinken nicht mit uns und verehelichen sich nicht mit uns,“ heißt es im Talmud. Nach den Worten des Satirikers Juvenal sind die Juden von Moses angewiesen, nur Beschnittenen den Weg zu zeigen, wenn sie sich verirrt haben, nur sie zur Quelle zu führen, wenn sie verschmachten. Nach Tacitus, dessen Äußerungen über die

Juden von fanatischem Antisemitismus zeugen, lehren sie alle, die sich ihnen anschließen, Verachtung der Götter, Verleugnung des Vaterlands, Geringschätzung der nächsten Blutsverwandten, der Eltern, Kinder und Geschwister. Insbesondere forderten die den Juden eigentümlichen Sitten der Sabbatruhe, der Enthaltung von Schweinefleisch, der Beschneidung den Spott und Hohn heraus. Von selbst richteten sich die gegen das Judentum erhobenen Anklagen gegen den Stifter, gegen Moses. Nach den Aussagen heidnischer Gegner war er ein Betrüger und Zauberer, ein aussätziger Ägypter, der mit anderen Aussätzigen wegen seiner Krankheit Ägypten verlassen mußte. Einer glänzenden Geschichte kann sich dies Volk nicht rühmen; es fehlt ihm eine lange Vergangenheit, es ist ein Volk von gestern her. Niemals hat es etwas für die Kultur Wertvolles geleistet, Kunst und Wissenschaft sind bei ihm nie heimisch gewesen. Die Götter selbst haben gegen die Juden entschieden; denn ihre politische Unselbständigkeit ist ein göttliches Gericht über sie. Inmitten dieser nur kurz charakterisierten heidnischen Stimmung lebten die Juden nach den Satzungen ihrer Religion.

Ihr religiöses Leben hatte seinen Mittelpunkt in der Synagoge. Paulus traf Synagogen auf seinen Reisen überall an; Philo sagt, daß in allen Städten Tausende von Lehrhäusern geöffnet seien, in denen Einsicht und Mäßigung und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt würden. Hier versammelten sich jeden Sabbat die Juden; Gesetz und Propheten wurden in griechischer Sprache vorgelesen und erklärt. Auf diese Weise wurden die Juden selbst bei ihrem väterlichen Glauben und den väterlichen Sitten erhalten, so daß sie sie in der sie umgebenden heidnischen Welt nicht verloren; zugleich aber boten die Versammlungsstätten auch Gelegenheit, Heiden mit den jüdischen Anschauungen bekannt zu machen. Außer dem Sabbat feierten die Juden die Neumonde und Jahresfeste. Da zu opfern nur in Jerusalem gestattet war, mußte das Opfer in der Diaspora wegfallen; nur die ägyptischen Juden hatten in Leontopolis ihren eigenen Tempel, den in der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts Onias nach dem Muster des jerusalemischen eingerichtet und, weil ausreichend Priester vorhanden waren, mit einem eigenen Kultus ausgestattet hatte. Indes die palästinensischen Rabbinen erkannten ihm nie denselben Wert zu wie dem zu Jerusalem: „Wenn jemand ein Ganzopfer gelobt, muß er es im Tempel darbringen. Tat er es im Honja-Tempel (in Leontopolis), so hat er

seiner Pflicht nicht genügt.“ Im Jahre 73 n. Chr. wurde er von den Römern geschlossen. Analogien zu den gemeinsamen Opfermahlzeiten gab es auch in der Diaspora. Plutarch erzählt uns, wie die Juden am Laubhüttenfest in Hütten aus frischen Zweigen gemeinsam speisten. Die alexandrinischen Juden feierten außer den gemeinjüdischen Festen noch zwei Lokalfeste, eins zur Erinnerung an die Übersetzung der heiligen Schriften ins Griechische und das andere zum Gedächtnis an die Errettung aus schwerer Gefahr unter Ptolemäus VII. Physkon, von der das dritte Makkabäerbuch berichtet. Wie wenig die Juden in der Zerstreuung den Zusammenhang mit der Heimat des Judentums verlieren wollten, bewiesen sie durch die Abgaben, die sie an den Tempel entrichteten, und durch die Wallfahrten nach Jerusalem, die die Juden aus den fernsten Gegenden zu den Festen unternahmen.

Das geistige Leben der Juden in der Zerstreuung hatte seine Zentrale in Alexandria. Hier entstand eine umfangreiche Literatur, die uns zeigt, wie sich das Judentum zu der es umgebenden Großmacht der hellenistischen Geisteskultur stellte. Das Charakteristikum teilt die Literatur der Diaspora mit der des palästinensischen Spätjudentums, daß sie apologetische Tendenzen verfolgt. Indes während die letztere sich ausschließlich nach innen richtet, wendet sich die erstere nach außen. Die palästinensische Literatur mahnt unermüdlich zum Festhalten am Bekenntnis zum väterlichen Glauben, ihn zu hüten und zu bewahren. Diesem praktischen Zwecke dienen alle ihre Erzeugnisse. Geschichtsbücher wurden geschrieben, die die Großtaten der Vergangenheit verherrlichten; die Verfasser wollten aber nicht nur belehren, sondern in erster Linie ihre eigene Liebe zum Volke, ihre persönliche Begeisterung für die nationale Religion den jüdischen Lesern einhauchen; es entstanden die sogenannten Psalmen Salomos, die zur Gesetzestreue in packender Weise mahnen; Jesus Sirach hat keine andere Tendenz als die, das rechte sittliche Verhalten zu lehren, den Weg der Gottesfurcht zu weisen; paränetische Erzählungen wurden verfaßt, die nicht nur unterhaltende Romane sein wollten, sondern die Juden zur Nacheiferung anzuspornen bestrebt waren; wie einst Propheten erstanden waren, die Umkehr und Glaubenstreue gepredigt hatten, so erhoben neue Propheten, die sich besonderer Offenbarungen rühmten, ihre Stimme, um nachdrücklich auf Geduld und Treue zu dringen. Denselben praktischen Zweck verfolgt auch die Literatur der Diaspora; auch sie will die Glaubensgenossen stärken, ihnen in

den Leiden der Zeit Trost bieten, Kraft schenken, um Spott und Hohn zu tragen, ihnen den Stolz auf ihren Glauben erhalten. Das war dringend nötig; denn die hellenistische Kultur trat ja mit imponierender Macht den Juden entgegen, und die Gefahr lag nahe, daß manche, von ihrem Zauber bestrickt, sich in ihr verloren. In solcher gefährlichen Lage will die Literatur stärken, was zu sterben droht. Damit leistet sie der jüdischen Religion einen nicht geringen Dienst. Aber damit nicht zufrieden, verfolgt sie noch eine andere Absicht: sie will unter den Heiden missionieren, sie für den jüdischen Glauben gewinnen; indem sie Israels Vorzüge schildert, will sie Verlangen und Sehnsucht nach dem Anschluß wecken. Kommt, laßt euch unterweisen, werdet wie ich, in diesem Worte Pseudojustins ist treffend die Absicht der Literatur der Diaspora charakterisiert. Mit der propagandistischen Tendenz verbindet sich naturgemäß eine apologetische. Sollten Heiden gewonnen werden, so mußten sie von der Grundlosigkeit und Haltlosigkeit aller gegen das Judentum erhobenen Vorwürfe überzeugt werden. Apologetische und missionierende Tendenz gehen also Hand in Hand, die erstere soll der letzteren dienen. Darin besteht nun der Unterschied der Literatur der Diaspora von der palästinensischen, daß dieser die missionierende Absicht fern liegt; während sie auf Wirksamkeit unter den Heiden verzichtet, hat es die Diaspora gerade auf sie abgesehen. Sie, die sich fühlten als „Leiter der Blinden, Licht derer, die in Finsternis sind, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen“, wollten den dunklen Verstand der Heiden erleuchten, die Blinden sehend machen, daß sie Israels Wert erkennen und seinen religiösen und sittlichen Besitz.

Es ist daher nicht Zufall, daß wir, abgesehen von zwei durch die Bedürfnisse des Tags hervorgerufenen Schriften Philos, in der gesamten griechischen Literatur des Judentums nur eine einzige systematische Verteidigungsschrift finden, die sich ausdrücklich als solche zu erkennen gibt, die des Josephus gegen Apion. Gerade das ist das Bezeichnende für das Judentum in der Zerstreuung, daß alle seine literarischen Erzeugnisse im Dienste der Apologetik stehen. Auch wenn diese Absicht nicht mit klaren Worten ausgesprochen ist, so ist sie doch deutlich zu spüren; viele Schriften richten sich ausdrücklich an heidnische Leser.

Wollten die jüdischen Verfasser ihre Werke in heidnischen Händen sehen, so mußten sie sich dem herrschenden literarischen Geschmack und der schriftstellerischen Mode anpassen. Wie sehr

sie das taten, zeigt die Sprache der Literatur der Diaspora. Philo stimmt darin mit den Rhetorikern seiner Zeit überein, daß auch er die Sprache der Klassiker nachzuahmen sucht, der Philosophen und Redner und Historiker. Während noch die griechische Übersetzung der heiligen jüdischen Schriften hebräischen Sprachcharakter trägt, ergab sich je länger je mehr die Diaspora dem Zauber des Griechischen — nicht immer zu ihrem Vorteile; denn wie in der heidnischen hellenistischen Literatur begegnet uns auch in der jüdischen oft eine wortreiche schwülstige Redekunst, der mehr an der Form als am Inhalte liegt. Um einen möglichst großen Leserkreis im heidnischen Publikum zu finden, gaben sich jüdische Literaten vielfach berühmte heidnische Pseudonyme und ließen unter dem Namen eines heidnischen Autors ihre Bücher ausgehen: wir haben jüdische Spruchsammlungen, die angeblich von Menander und Phokylides stammen; die heidnische Sibylle mußte in den Dienst der jüdischen literarischen Propaganda für den Monotheismus treten; andere mischten unter echte Verse griechischer Dichter ihre eigenen, die nun auch unter hellenischer Flagge segelten; Orpheus, Homer, Hesiod, Äschylus, Sophokles und Euripides wurden zu Bekennern des Judentums. Orpheus, um ein Beispiel zu bringen, spricht: „Mein Kind, ich will dir zeigen, wo ich Gottes Spuren sehe und die gewaltige Hand des starken Gottes. Ihn selbst aber sehe ich nicht, denn ringsum ist eine Wolke befestigt, die mir ihn entzieht. Nicht leicht möchte von den redebegabten Sterblichen einer den Herrn gesehen haben außer einem einzigen, einem Sprößling eines chaldäischen Stammes (Abraham); denn er war kundig des Wandels der Gestirne“ usw. Im griechischen Metrum sprachen die Juden zu den Heiden, griechische Rhythmen eigneten sie sich an. Nach hellenischer Weise verfaßten sie Spruchsammlungen und Epen. Ein uns nicht näher bekannter Philo schrieb ein Epos über Jerusalem. Selbst die Form des Dramas, die das palästinensische Judentum nie gekannt hat — das Buch Hiob nähert sich ihr am meisten —, übernahm die Diaspora, um dem Heidentum so die glorreiche Geschichte des Judentums vorzuführen. Der Tragiker Ezechiel schrieb mehrere Tragödien, eine über den Auszug aus Ägypten. Hier brachte er die Angaben des Alten Testaments in nicht immer geschmackvolle Verse, und nur selten arbeitet seine eigene Phantasie. Ein Beispiel von des Dichters eigener poetischer Kunst ist die Einlage des Traumes, den Moses noch vor dem Erlebnis am Dornbusch gehabt hat und den er seinem Schwiegervater Raguel erzählt:

„Ich glaubte, in der Höhe einen großen Turm zu erblicken, der bis an den Himmel reichte. Auf ihm saß ein würdevoller Mann mit einem Diadem und in der Linken haltend einen großen Stab. Er winkte, und ich nahte mich dem Thron. Da gab er mir das Szepter, und auf den großen Thron befahl er mir, mich zu setzen; das Diadem aber gab er mir und er selbst verließ den Thron. Ich aber sah auf das ganze Erdenrund und auf das, das unter der Erde und oberhalb des Himmels war, und mir fiel eine Menge von Sternen vor die Füße. Ich aber zählte sie alle, und an mir zog es vorüber wie ein Heer der Sterblichen. Da erschrak ich und fuhr aus dem Schlaf."

Raguel deutet ihm den Traum:

„O Fremdling, etwas Herrliches hat Gott dir darin angedeutet. Möchte ich doch noch leben, wenn dir dies eintrifft! Ja einen großen Thron wirst du errichten, wirst einen Triumph davontragen über sterbliche Leute. Daß du aber die ganze Erde übersahst und das über dem Himmel Gottes Gelegene, das will sagen: du wirst sehen das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige."

Auch die im hellenistischen Zeitalter aufkommende Form der Diatribe ist in der jüdischen Literatur der Diaspora vertreten. Sie hat vor allem Philo dem Hellenismus entlehnt, oft genug nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt. Freilich gibt Philo seine Gedanken nicht als eigenes Gut aus, sondern als Inhalt der heiligen jüdischen Schriften, den er durch die ihm eigentümliche Exegese gewonnen hat. Seine Abhängigkeit von den hellenistischen literarischen Formen zeigt sich ferner darin, daß er Biographien der Helden der jüdischen Geschichte schreibt — in der hellenistischen Zeit kam ja die Biographie erst auf als Konsequenz des Individualismus, wie wir gesehen haben.

Am bedeutsamsten ist, daß das Judentum der Diaspora an der Geschichtsschreibung Interesse fand. Auch das ist eine Wirkung des Hellenismus. Nachdem die Ereignisse der Zeit der nationalen Begeisterung aufgezeichnet waren, gab es in Palästina keine Geschichtsschreibung mehr bis auf Josephus. Die Diaspora dagegen betrieb gerade sie mit besonderem Eifer. Die heilige Geschichte wurde dramatisch bearbeitet, die biblischen Bücher wurden ergänzt und mit Zutaten bereichert. Urkunden wurden eingeflochten, die deutlich ihre Abhängigkeit vom hellenistischen Hof- und Kanzleistil verraten.

Auf diese Weise machten die Juden durch die Form der literarischen Produkte für ihre Bücher Reklame; sie luden auch

Heiden zur Lektüre ein. Ihre Methode war zugleich aber auch eine Apologie gegen die Anklage der Heiden, sie seien für jede höhere und feinere Kultur unfähig. Wenn die auf ihre Kunst und Wissenschaft stolzen Hellenen sehen mußten, daß die Juden in Poesie und Prosa dieselben Formen hatten, dieselbe Sprache redeten, so konnten sie ihnen Mangel an Bildung nicht länger vorwerfen. Dem Hellenentum entnahm das Judentum also die Waffen, mit denen es sich gegen dessen Anklagen verteidigte.

In ihrer Notwehr, zu der sich die Juden der Diaspora getrieben sahen, überlegten sie nicht lange, welche Mittel sie wählen sollten, um sich zu schützen. Jedes wirksame und taugliche Mittel war erlaubt, der Zweck mußte es heiligen. Vielfach waren die Juden skrupellos in der Art ihrer Verteidigung. Eine kurze Betrachtung der Geschichtsschreibung der Diaspora wird dies harte Urteil rechtfertigen.

Philo ist nicht Historiker; geschichtliches Interesse fehlt ihm ganz. Die alten Erzählungen von den Patriarchen sind ihm eine Fundgrube für seine philosophischen Anschauungen, aber als Geschichtsquellen hat er sie nur selten verwertet. Die Erzväter sind meist bei ihm blasse Schatten, sie sind zu Typen von Seelenzuständen verflüchtigt, obwohl Philo jeder Zweifel an ihrer Existenz ferne liegt. Die Geschichtsschreibung knüpft sich an die Namen Demetrius, Eupolemus und Artapanus. Während Demetrius, der eine dürre Chronologie und trockene Genealogien bietet, nur formell von der hellenistischen Methode abhängig ist, insofern er in seinem trockenen Gerippe nach griechischer Manier Probleme aufwirft und löst, arbeitet Eupolemus, der als palästinensischer Jude für heidnische Leser schrieb, mit bedenklichen Mitteln. Um seines Volkes Geschichte zu glorifizieren, bereichert er sie mit frei erfundenen Zutaten. Nach seiner Darstellung knüpfen sich die Kulturfortschritte an jüdische Helden; die Buchstabenschrift z. B. soll auf Moses zurückgehen. Im hellenistischen Briefstil gibt er den Briefwechsel zwischen Salomo und Hiram wieder, allerdings schmückt er ihn zur größeren Ehre Salomos aus. Noch viel gewissenloser verfährt Artapanus; er kann sein Gewissen gänzlich zum Schweigen bringen. Mit Lügen ist seine Geschichtsdarstellung erfüllt ad majorem Mosis et Judaeorum gloriam. Über Moses hat er einen völlig aus der Luft gegriffenen Roman geschrieben. Moses ist nach ihm der Urheber der ägyptischen Fruchtbarkeit, wie Joseph der Urheber der sozialen Blüte Ägyptens; er war ein großer Feldherr der Ägypter, auf den auch die Künste des Friedens und alle Wissenschaften zurückgehen; Moses,

identisch mit Musäus, dem Lehrer des Orpheus, hat sie gelehrt. Selbst den den Juden verhaßten Tierdienst hat er den Ägyptern geschenkt. Darum haben ihn die ägyptischen Priester aus Dankbarkeit und Verehrung göttergleicher Ehre gewürdigt. In solchen Delirien ergeht sich Artapanus, um Moses und damit das ganze Judentum zu verteidigen und zu glorifizieren. Die lügnerischen Verleumdungen der Heiden veranlaßten ihn zu lügenhaften Entgegnungen. Wenn er Moses zum Stifter der ägyptischen Kulte stempelt, so ist uns dies ein Beispiel, daß auch Juden in der Diaspora vor dem Synkretismus der hellenistischen Zeit kapitulierten. Indes so weit wie Artapanus ergaben sich ihm nur die wenigsten Juden, wie wir aus einem Vergleich zwischen ihm und Josephus erkennen. Die ganze Jugendgeschichte des Moses hat Josephus Artapanus nacherzählt, aber zum Begründer des Tierdienstes hat er den Stifter der israelitischen Religion doch nicht gemacht. Er, der eigentliche Historiker des Judentums, arbeitet mit anderen Mitteln. Er belehrt die Heiden, daß sie kein Recht haben, die jüdische Geschichte zu kritisieren, da sie alte Urkunden nicht besitzen und es ihnen mehr um Prahlerei mit ihrer Kunst als um die historische Wahrheit zu tun ist. Zur Widerlegung falscher Meinungen über die jüdische Geschichte schreibt er sie selbst auf, freilich nicht, ohne spätere haggadische Erweiterungen aufzunehmen und eigene Zutaten einzuflechten.

Apologetische Rücksichten haben demnach den Wahrheitssinn getrübt; das Judentum der Apologeten ist zum großen Teil nicht das angegriffene.

Blicken wir nun auf den religiösen und sittlichen Gedankengehalt der Diasporaliteratur, so müssen wir dieselbe Beobachtung machen. Es kann nicht unsere Absicht sein, ein System der Theologie und Ethik des Diasporajudentums zu bieten, nur kurz müssen wir, um die eben aufgestellte Behauptung zu erläutern und zu rechtfertigen, auf seinen Glauben und seine Sitte unser Augenmerk richten. Die Anschauungen der gelehrten Juden der Diaspora lernen wir aus Philo kennen. Er ist durchaus kein originaler Geist, der neue Gedanken in die Welt geworfen hätte, sondern er ist von seinen Vorgängern abhängig, hat auf ihrer Grundlage weiter gebaut und ihre Gedanken zusammengefaßt. Gerade deshalb aber dürfen wir seine Äußerungen auch als Meinung derer, die vor ihm gelebt haben, ansehen und verwerten.

Die Predigt von dem einen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, der nicht von Menschenhänden fabriziert und nicht von

Menschenhänden gepflegt wird, erklang in einer Welt, die viele Götter kannte, die aber doch schon seit langem das Messer der Kritik an den naiven Volksglauben angelegt hatte, deren Gebildete verfeinerten philosophischen Vorstellungen anhingen und von ihrem Standpunkte aus den jüdischen Gottesglauben als minderwertig betrachteten. Es war die große Aufgabe der Juden in der Zerstreuung, ihren Glauben gegenüber einer imponierenden Philosophie festzuhalten und ihn gegen alle Angriffe zu verteidigen. Der Monotheismus war der wertvollste Besitz der Juden; mit heiliger Freude und Stolz bekannten sie ihren Glaubensartikel: Wir glauben an einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden. Diesen Artikel teilte die Diaspora mit dem Mutterlande; aber in seiner Erklärung ging sie andere Wege. Wie dies Wesen beschaffen ist, wie es sich zur Welt und zum Menschen stellt, darüber dachten die Juden in der Zerstreuung vielfach anders als die in Palästina. Gott ist für Philo mehr ein abstrakter Begriff als ein konkretes Wesen. Er ist das reine, unpersönliche Sein, erhaben über alle Bestimmungen, namenlos, eigenschaftslos, leidenschaftslos; alle anthropomorphischen und anthropopathischen Worte der heiligen Schriften werden exegetisch beseitigt und richtig ausgelegt, da Gott mit dem Endlichen und Menschlichen nichts gemein hat. Er ist der Gott aller frommen Seelen; für die Juden, die sich ihrer Abstammung von den Patriarchen rühmen: wir sind Abrahams Kinder, hat der Zusammenhang mit den Erzvätern nur relativen Wert; wenn sie nicht selbst gut sind, verursacht er ihnen eine desto größere Strafe: wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert. Da die Welt aus Materie besteht, diese aber, wie Philo mit Plato lehrt, an sich böse ist, so kann Gott nur durch Mittelwesen mit ihr in Beziehung treten, durch Kräfte, die der Logos in sich vereinigt. Wenn sich in dieser Anschauung von den Mittelwesen, die Philo mit den Engeln gleichsetzt, auch jüdische Elemente aufzeigen lassen, so überwiegen doch die griechischen. Der Dualismus nötigt Philo, mit Plato nur von einer Weltbildung, nicht Weltschöpfung zu reden; die platonische Kosmologie macht er sich zu eigen. Dem dualistischen Grundgedanken entspricht Philos Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele: der materielle Leib ist das Gefängnis der Seele, aus dessen Ketten sie sich heraussehnt. Nach der Trennung vom Leibe kann ihrer nicht eine neue Bekleidung mit einem Leibe warten, die ja nur eine abermalige Gefangenschaft bedeuten würde; Philo lehrt daher nicht die Auferstehung, sondern die Unsterblichkeit der Seele.

Im Grunde vertreten auch die anderen uns erhaltenen Schriften der Diaspora diese Gedanken. In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments kann man sie noch nicht entdecken, aber Aristobuls (170—150 v. Chr.) Fragmente zeigen sie deutlich. Er teilt Philos abstrakten Gottesbegriff, und die Anschauungen der in der Diaspora entstandenen Weisheit Salomos müssen auch auf dualistischer Grundlage beruhen, wenn sie wie Philo nur die Unsterblichkeit der Seele kennt, die auf eine Befreiung von ihrer Gefangenschaft im Leibe wartet.

Wie verschieden ist diese Theologie der gelehrten Diasporajuden in vieler Beziehung von der palästinensischen! Philos aus platonischen und stoischen Gedanken sich zusammensetzender Gottesbegriff ist etwas anderes als der lebendige, greifbare Gott der palästinensischen Juden. Diese wissen nichts von einem konsequent durchgeführten Dualismus, der ihnen den Glauben an die Weltschöpfung und Auferstehung hätte nehmen müssen. Wenn sie das Anathema über jeden aussprachen, der dies Dogma leugnete oder die Möglichkeit bestritt, es aus dem Alten Testamente beweisen zu können, so mußte sich der Fluch auch gegen Philo und seine Geistesverwandten in der Diaspora richten.

Was Philo den Heiden als jüdischen Glauben in seinen Schriften zeigte, war zum großen Teil Fleisch von ihrem Fleisch. Dagegen richteten sich ihre Angriffe nicht. Die eigentlich angegriffenen Punkte hat Philo nicht verteidigt, er hat sie zum Teil aufgegeben.

Zum Teil; denn er hat seine Gedanken nicht konsequent zu Ende gedacht und nicht denken können, weil er sein Judentum nicht abwerfen und ertöten konnte. Es finden sich in seiner Theologie Inkonsequenzen, die uns in sein am jüdischen Glauben hängendes Herz blicken lassen. Trotz seiner universalistischen Fassung der Gottesidee hat er den jüdischen Partikularismus nicht völlig überwunden; Israel bleibt auch für ihn Gottes auserwähltes Volk, das um der Tugend der Vorfahren willen stets auf seine Hilfe rechnen kann und dessen Verfolger schwer für ihr Vergehen an Gottes Volk leiden und büßen müssen. Trotz seiner platonischen Kosmologie redet Philo auch von der Weltschöpfung. Weil er in seinem innersten Wesen jüdisch fühlt, kann er die messianische Hoffnung seines Volks nicht aufgeben; sie ist auch seine Hoffnung, die er im Herzen verbirgt, und nur gelegentlich enthüllt. Nach seinen Worten gehen schwere Nöte dem Ende voraus. Warum? Wir glauben einen palästinensischen Juden strengster Observanz zu

hören, wenn Philo antwortet: die Übertretung des Sabbatgebots fordert Gottes Strafen heraus! Aber da sich das Volk läutert, kann sich Gott seiner erbarmen; an einem Tage werden alle Juden aus allen Gegenden freigelassen werden, und es beginnt die Periode des Glücks und der Wonne, deren an die prophetischen Schilderungen vom messianischen Friedensreiche sich anlehnenden Beschreibung man die innere Wärme deutlich anspürt. Mögen im einzelnen manche Vorstellungen ein wenig verfeinert sein und bisweilen weniger kompliziert als in Palästina — im Grunde ist die Hoffnung dieselbe.

Auch darin stimmt Philo mit dem palästinensischen Judentum überein, daß er das jüdische Formalprinzip festhält: allein das Alte Testament ist die Quelle aller Erkenntnis. Nicht in Platos Dialogen, nicht in den Werken der anderen griechischen Philosophen behauptet Philo seine Anschauungen gefunden zu haben, sondern allein in dem Alten Testament. Und doch hat Philo, aus derselben Quelle wie die palästinensischen Juden schöpfend, einen wesentlich anderen Inhalt in ihr entdeckt. Die allegorische Exegese ermöglichte es ihm, aus den heiligen Schriften der Juden hellenistische Schätze zu heben, er brachte Methode in diesen „Wahnsinn“; denn er trieb allegorische Auslegung nach festen Regeln. Den Wortsinn zu verdrängen war nicht seine Absicht, aber den tieferen Sinn der Schrift enthüllt erst die allegorische Exegese seiner Meinung nach. Sie schenkt nicht nur dem Judentum neue Gedanken, sondern nimmt auch den Heiden Stoff zu ihren Anklagen des Inhalts, daß auch die Juden eine Mythologie besäßen, die Allegorie ist also eine *θεραπεία μύθων*. Wenn Philo sie in diesem Sinne beurteilt und handhabt, so zeigt er sich darin durchaus von den hellenistischen Philosophen abhängig; namentlich die Stoiker deuteten ja die Mythen allegorisch, um sie, über die sie in Wirklichkeit erhaben waren, doch halten zu können und ihre Übereinstimmung mit den *κοιναὶ ἔννοιαι* zu zeigen. Wie sie im Homer und Hesiod die tiefste Weisheit entdeckten, so fand Philo im Alten Testamente die platonische und stoische Theologie. Auf diese Weise konnte er die jüdische Form, die aufzugeben ihm eine innere Unmöglichkeit war, mit neuem Gehalte füllen. Mochte auch die allegorische Exegese in Palästina nicht unbekannt sein, sie wurde doch wenig geübt; die rabbinische Auslegung ist wesentlich von der philonischen verschieden.

Die Allegorie, deren Künste die Diasporajuden trieben, stellten sie in den Dienst der Apologetik, mit ihrer Hilfe deuteten sie alles

aus den heiligen Büchern hinaus, was den Heiden zum Angriff Anlaß geben konnte; freilich war sie eine zweischneidige Waffe; denn sie verschaffte auch fremden Elementen im Judentum Heimatrecht, und insofern bedeutete sie eine Gefahr, wie manche klar erkannten. Es gab, wie Philo uns mitteilt, *σοφισταὶ τῆς ῥητῆς πραγματείας*, die die Augenbrauen in die Höhe zogen, wenn sie hörten, daß ein Ochse nicht einen Ochsen bedeuten sollte. Sie verwarfen darum die Allegoristik, weil sie eine Verflüchtigung des spezifisch Jüdischen fürchteten.

Mit Hilfe der Allegorie machte Philo aus der jüdischen Religion eine jüdische Philosophie; das Judentum ist ihm die Philosophie, die die absolute Wahrheit bietet. Damit bildete er die Religion im intellektualistischen Sinne um. Dies taten wohl auch die palästinensischen Gelehrten, aber während für sie Religion Kenntnis des Gesetzes ist, ist sie für die gelehrten Diasporajuden Kenntnis der Philosophie. Moses ist der größte Weisheitslehrer, ja der einzige; denn von ihm haben alle anderen ihr Wissen entlehnt. Was die Griechen an Weisheitsschätzen besitzen, verdanken sie den geschmähten Juden. Die griechischen Philosophen sind Schüler des Moses.

Wenn Moses Lehrer der Griechen ist, so haben die Juden ein Recht, sich dem Zauber der griechischen Philosophie hinzugeben; sie werfen sich ja doch dem Moses in die Arme. Jene Behauptung war also nicht nur gegen Heiden, die den Juden geistige Minderwertigkeit vorwarfen, eine gewaltige Apologie, sondern auch gegen ängstliche Juden: wir treiben nicht fremde Dinge, lehren nicht unjüdische Gedanken, sondern graben die Gedanken des Moses aus und befördern die jüdischen Anschauungen in ihrer Ursprünglichkeit zutage.

Wie uns Philos Theologie auf Schritt und Tritt griechische Einflüsse zeigt, so auch seine Ethik. Begeistert preist er die Erhabenheit des jüdischen Gesetzes, dessen Gehalt sich kurz in dem Grundsatz zusammenfasse: naturgemäßes Leben; mit anderen Worten mit der stoischen Moral identisch sei. Auf diese Weise hellenisiert Philo die Moral des Judentums. Er findet im Gesetz die vier stoischen Kardinaltugenden, verlangt vom sittlich lebenden Menschen Freiheit von den Affekten. Ganz unjüdisch ist sein Urteil über die höchste Form der Frömmigkeit, die unmittelbare Anschauung Gottes in der Ekstase. Ergreift die Seele eine Sehnsucht, die göttlichen Güter zu erwerben, so soll sie sich selbst enteilen, aus sich heraustreten. „In der Begeisterung, wenn die Ver-

nunft nicht mehr bei sich selbst weilt, von himmlischer Liebe heftig und bis zum Wahnsinn erregt“, so kann die Seele im ekstatischen Erlebnis zu Gott gelangen. Diese teils platonische, teils wohl auch unter dem Einflusse der ekstatischen Frömmigkeit der Mysterien stehende, teils auch stark an die orientalische Mystik erinnernde Anschauung stimmt vortrefflich zur Grundlage der gesamten Denkweise Philos, ist eine logische Konsequenz seines Dualismus, aber mit der eigentlich jüdischen Sittlichkeit hat sie nichts gemein. Wieder ergibt sich, wie Philo, unter dem Einfluß der heidnischen Philosophie und Religiosität stehend, das genuine Judentum nicht hat und nicht verteidigt; er hellenisiert es und idealisiert es; denn es bedeutet in Wirklichkeit eine Idealisierung und einen Widerspruch gegen Tatsachen, wenn Philo und mit ihm die gesamte Literatur der Diaspora als Grundzug der jüdischen Moral Humanität und Menschenliebe nennen. Mochten die Literaten noch so beredt der Juden Menschlichkeit in ihren Büchern preisen, im Leben jedenfalls haben die Juden sie den Heiden gegenüber nicht betätigt. Die Vorwürfe der Gegner, ihre Anklagen wegen „Menschenhasses“ und Exklusivität sind nicht aus der Luft gegriffen und entbehren nicht der tatsächlichen Grundlage. Andererseits aber bedeutet diese Idealisierung eine Entleerung der jüdischen Sittlichkeit; denn die ethischen Ausführungen der Schriftsteller der Diaspora beseitigen gerade das spezifisch Jüdische; was sie bieten, ist im Grunde nichts anderes als eine nüchterne Moral, die auch die moralisierende Philosophie der hellenistischen Philosophen zum größten Teile als einwandfrei passieren lassen mußte.

Dennoch hat Philo auch in seinen ethischen Anschauungen das Judentum nicht verleugnen können. Weniger darin zeigt es sich, daß er das sittliche Handeln des Menschen religiös fundamentiert und allein in Gott den erkennt, der alle Tugenden in die Menschen pflanzt und sie aus den Banden der Sinnlichkeit erlöst — auch die hellenistische Zeit teilte, wie wir gesehen haben, diese Stimmung, die Verzweiflung an der sittlichen Kraft des Menschen —, aber darin tritt es deutlich zutage, daß er trotz seiner platonisch und stoisch stark beeinflußten Gedanken die Erfüllung der spezifisch jüdischen Riten wie Beschneidung, Speisegebote, Sabbat für notwendig hält und sich durch nichts bewegen läßt, diese als Adiaphora oder als überflüssig fallen zu lassen — nicht einmal durch die allegorische Behandlung des Alten Testaments, die auch vor den heiligen Institutionen des Judentums nicht Halt macht.

Wie der strengste Jude betont Philo die buchstäbliche Erfüllung der darauf bezüglichen Gesetze und bekämpft die, welche mit Hilfe der Allegorie — konsequenterweise — diese Gebräuche verflüchtigten. Die letzten Konsequenzen für seine Theologie und Ethik zu ziehen ist ihm nicht möglich. Er ist ein Beispiel für das, was Jakobus einen *ἀνὴρ δίψυχος* nennt, ein Mann mit zwei Seelen, von denen die eine griechisch dachte und die andere jüdisch fühlte. Praktisch gab er trotz alles Griechentums sein Judentum nicht auf. Er brachte ihm sogar Opfer; er, der stille Stubengelehrte, der das Gelehrtenleben über alles schätzte, begab sich nach Rom, um dort für seines Glaubens Sicherung den Kaiser zu bitten, und ertrug des Kaisers Hohn und Spott, dem die Juden wegen ihrer Dummheit leid taten, wie Philo selbst uns beschrieben hat. So stand er in schroffem Gegensatz zu den radikalen Juden Alexandrias, die die allegorische Exegese konsequent anwandten und mit ihr auch die spezifisch jüdischen Sitten der Speisegebote, des Sabbats und der Beschneidung verflüchtigten und sich über die Befolgung dieser Gebote erhaben glaubten. Sie proklamierten ein gesetzesfreies Judentum; aber nicht aus religiösen Gründen, sondern aus wissenschaftlichen kämpften sie gegen das Gesetz. Philos Gegensatz gegen die radikale Partei ist eine Inkonsequenz. An Inkonsequenzen leidet seine gesamte Gedankenwelt, sie ist weder jüdisch noch griechisch, sie ist ein Gemisch aus jüdischen und griechischen Gedanken. Darin liegt ihre Schwäche, darin liegt auch der Grund für die geringe Wirkung, die Philo und die gelehrten Juden der Diaspora überhaupt auf das Judentum ausgeübt haben.

Ihn hat erst die spätere jüdische Religionsphilosophie wieder entdeckt und zum Leben erweckt; aber vorher hat er wohl auf die christlichen Apologeten und auf heidnische Philosophen Einfluß gehabt, nicht auf die Juden. Die Herrschaft über sie behielten die Rabbinen. Philos komplizierte Religion mochte eine Zeitlang ein paar ähnlich gestimmten Seelen zusagen, die Massen konnte sie niemals gewinnen. Das scheint er selbst gesehen zu haben: wiederholt betont er in seinen Schriften, daß er nicht für das große Publikum schreibe, sondern nur für einen engen Kreis von Eingeweihten. Er ist in der Geschichte des Judentums in vieler Hinsicht eine einzigartige und erhabene Persönlichkeit: was Frömmigkeit ist, hat er besser erkannt als die Pharisäer; was Glaube ist, hat er in feiner Psychologie geschildert, aber mit seiner ästhetisch gestimmten Frömmigkeit konnte er nicht Reformator des Judentums werden. Wie die Pharisäer vom „Land-

volk“, das das Gesetz nicht kannte, sich absonderten, so er von den ungebildeten Massen. Vor allem fehlte es seiner Religiosität an innerer Kraft. Was Sünde ist, hat er nicht wirklich erfaßt und konnte es von seiner dualistischen Grundanschauung aus nicht erfassen. Weil ihm die Erkenntnis der Sünde in ihrem wahren Wesen verborgen geblieben ist, darum ist er trotz aller Übereinstimmung im einzelnen von Paulus getrennt und von Jesus und vom Christentum überhaupt; denn zu Jesus führt der Weg immer durch die Tiefe der Erfahrung von der eigenen sittlichen Verlorenheit, die sich nicht erlösen kann, sondern sich selbst aufgebend fragt: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen? Aus diesem Grunde ist Philo nicht der Bringer einer neuen Religion geworden. Er ist nur ein Licht gewesen, das schnell erlosch.

Wie er ist das gesamte Judentum der Diaspora nur eine Episode in der Geschichte des Judentums. In sich selbst nicht stark genug, ist es verschwunden, als es den Zusammenhang mit dem Heimatlande des Judentums infolge der politischen Katastrophe im Jahre 70 n. Chr. verlor.

Das in sich schwache und widerspruchsvolle Diasporajudentum war nicht imstande, die Welt für sich zu erobern. Trotz seiner erfolgreichen Propaganda mußte es einem Stärkeren weichen. Aber das soll ihm nicht vergessen werden, daß es dem Christentum in vieler Beziehung die Wege bereitet hat. Vor allem übernahmen die Christen als wertvollstes Erbe die griechische Übersetzung der heiligen Schriften der Juden und machten sie zu ihrem Besitz, erklärten ihr Verständnis als das richtige, ihre Erklärung als zutreffende. Die Erklärungsmittel und hermeneutischen Grundsätze verdankten die Christen ebenfalls dem Judentum der Diaspora. Seine religiöse Literatur überhaupt, seine Apokalypsen, seine Spruchsammlungen eigneten sie sich an, wenn nötig, in verbesserter und erweiterter Form; die Waffen ihrer Apologetik entlehnten sie zum guten Teile der Apologetik des Diasporajudentums. Aber mag auch in vieler Beziehung die Diaspora dem Christentum Dienste geleistet haben, so diente sie doch nur dem Ausbau der christlichen Theologie, die christliche Religion hat sie nicht aus sich erzeugen können. Christentum und Diasporajudentum sind in ihrem Wesen — darauf kommt alles an — grundverschieden. Das Christentum bringt Erlösung von der Sünde. Aber gerade in dies Zentrum des Evangeliums konnte die Diaspora nicht eindringen, sie verlangte noch Erlösung von der Materie; davon redet Jesus und sein Evangelium nicht. Jesus will die Menschen

von der Sünde erlösen durch die frohe Botschaft von der vergebenden in ihm sichtbaren Liebe Gottes, nicht will er, daß durch ein neues Gesetz, das die Menschen halten sollen, sie zu Gott sich selbst emporarbeiten sollen. Nomismus hat mit dem Evangelium nichts zu tun. Den Nomismus hat aber auch die Diaspora nicht abgestreift. Sie stand freilich nicht in derselben Weise wie das palästinensische Judentum unter dem Despotismus des Gesetzes, Kultus und Zeremonien traten zurück, aber sie verschwanden doch nicht; Philo und mit ihm fast alle Juden auch in der Diaspora hielten treu an ihnen als fundamentalen Grundsätzen des Judentums, treu am Gesetze fest. Ein gesetzesfreies Judentum hat es in der griechisch-römischen Welt allerdings gegeben; indes nur eine verschwindend kleine Partei hielt die Erfüllung des Zeremonialgesetzes für nicht notwendig — wie Paulus, aber aus ganz anderen Gründen als Paulus. Jene verfolgten konsequent ihre exegetische Methode, die Allegorese, und kamen so zu ihrer gesetzesfreien Stellung; Paulus wurde aus religiösen Gründen, die den Alexandrinern ohne Ausnahme unbekannt waren, in den Kampf gegen das Gesetz getrieben: Gesetz und Gesetzesgerechtigkeit widerstreitet der göttlichen Gnade. Um den prinzipiellen Unterschied zwischen Christentum und Diasporajudentum deutlich zu zeigen, erinnern wir nicht an geringfügige Differenzen: während dieses die den Heiden anstößigen Punkte zurückschob, predigte Paulus, obwohl er den Spott der Griechen kannte, doch zuversichtlich auch vor ihnen den auferstandenen Christus. Wir weisen auch nicht darauf hin, daß für den christlichen Glauben grundlegende Sätze im Glaubensbekenntnis der jüdischen Diaspora keinen Platz hatten und haben konnten: der Gedanke der Auferstehung war für die dualistische Anschauung der gelehrten Diasporajuden unannehmbar, während gerade auf die Auferstehung Jesu die ersten Christen die Gewißheit ihres Glaubens an ihn als Messias gründeten. Vielmehr in der grundverschiedenen Stellung zum Gesetze liegt der prinzipielle Gegensatz, der es ausschließt, daß die Diaspora die Mutter des Christentums gewesen ist. Jesu Wort: „Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgeht, verunreinigt ihn", seine freie Stellung zum Sabbat, Pauli Ausspruch: „Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts" — alles dies ist dem Wesen des Diasporajudentums fremd und widerstreitend es hat einen anderen Geist denn das Christentum.

Buchdruckerei von A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.

